

SERIE CULTURA

Dirigida por Néstor García Canclini

Se ha vuelto necesario estudiar la cultura en nuevos territorios.

La industrialización y la globalización de los procesos culturales, además de modificar el papel de intelectuales y artistas, provoca que se interesen en este campo empresarios y economistas, gobernantes y animadores de la comunicación y participación social.

La presente colección dará a conocer estudios sobre estas nuevas escenas, así como enfoques interdisciplinarios de las áreas clásicas: las artes y la literatura, la cultura popular, los conflictos fronterizos, los desafíos culturales del desarrollo y la ciudadanía.

Daremos preferencia a estudios en español y en otras lenguas que están renovando tanto el trabajo de las disciplinas «dedicadas» a la cultura –antropología, historia y comunicación– como los campos que se abren para estos temas en la economía, la tecnología y la gestión sociopolítica.

- | | |
|--|---|
| JEAN-PIERRE WARNIER | La mundialización
de la cultura |
| LUIS REYGADAS | Ensamblando culturas
<i>Diversidad y conflicto
en la globalización de la industria</i> |
| ROSALÍA WINOCUR | Ciudadanos mediáticos
<i>La construcción de lo público
en la radio</i> |
| SCOTT MICHAELSEN
Y DAVID E. JOHNSON | Teoría fronteriza
<i>(próxima aparición)</i> |

EL RECURSO DE LA CULTURA

Usos de la cultura en la era global

George Yúdice

Traducción: Gabriela Ventureira, excepto capítulo 7: Desiderio Navarro

Primera edición: noviembre 2002, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova 9, 1º1ª
08022 Barcelona, España
Tel 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-968-X
Depósito legal: B. 48285-2002

Diseño de colección: Sylvia Sans
Impreso por Carvigraf, Clot, 31 - Ripollet
Impreso en España *Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión,
en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Introducción	13
1. El recurso de la cultura	23
Desarrollo cultural	27
La economía cultural	30
Ciudadanía cultural	36
La cultura como reserva disponible	40
¿Una nueva episteme?	43
2. Los imperativos sociales de la performatividad	57
La risa cómplice	57
La performatividad y las guerras culturales	61
Las raíces históricas de la performatividad «americana»	71
¿Qué ley regulatoria hay en un país caracterizado por el favor? ...	81
3. La globalización de la cultura y la nueva sociedad civil	107
Introducción	107
Globalización y estudios culturales	109
Globalización y cultura en América latina	114
Cultura y neoliberalismo	119
Los zapatistas y la lucha por la sociedad civil	124
Conclusión	134
4. La funkización de Río	137
La cultura juvenil y la decadencia de la identidad nacional brasileña .	140
Las contradicciones de la democracia a la <i>brasileira</i>	146
El miedo al funk	149

El mundo del funk carioca	155
La política cultural del funk carioca	163
5. La cultura al servicio de la justicia social	167
La violencia en la ciudad dividida	167
Tender un puente entre las dos mitades	174
Los aprietos de la publicidad	178
La obra de las iniciativas de acción ciudadana	182
La mediación de la ciudadanía y los valores	186
Afro-Reggae	187
La ONGización de la cultura	191
6. ¿Consumo y ciudadanía?	199
Consumir identidades	199
La ciudadanía	203
La compra de mercancías como acto político	207
Consumo y diversidad empresarial	215
Consumismo y ciudadanía global	222
El federalismo regional	225
Conclusión	232
7. La globalización de América latina: Miami	235
La globalización y las ciudades	235
Miami: capital cultural de América latina	239
El multiculturalismo latino: la transculturación como valor añadido	250
8. Libre comercio y cultura	261
¿Qué tiene que ver la cultura con el libre comercio?	261
La propiedad intelectual y la redefinición de la cultura	265
El libre comercio y la cultura en Canadá y México	269
El libre comercio y la cultura en Estados Unidos	279
La diversidad empresarial	284
El libre comercio y la intermediación cultural transnacional	288
Capitalizar la frontera	302
El arte de reembolso en la era de los tratados de libre comercio	317
El binacionalismo y la integración cultural	321
Conclusión	334
9. Producir la economía cultural: el arte colaborativo de inSITE	339
El surgimiento de la colaboración cultural binacional	339
El laboratorio y la maquiladora	352
El capital cultural	357

La política de la cultura	363
La «vanguardización» de los públicos y los procesos	369
La organización como <i>insight</i>	376
La conveniencia de la cultura	383
Conclusión	393
La cultura en tiempos de crisis	393
El 11 de septiembre, la diversidad y la categorización racial: las visiones americocéntricas	394
Las consecuencias culturales del 11 de septiembre	400
Una cultura de la memoria	409
El asalto de las corporaciones transnacionales a la cultura de América latina	417
Bibliografía	423

AGRADECIMIENTOS

Este libro no hubiese podido ser escrito sin la mirada de discusiones y debates que mantuve con amigos y colegas.

Algunas de estas polémicas se remontan a décadas y configuran mis visiones cotidianas del mundo. Sohnya Sayres, Juan Flores, Jean Franco, Néstor García Canclini, Daniel Mato, Toby Miller, Andrew Ross, Doris Sommer, Silviano Santiago, Heloísa Buarque de Hollanda, Beatriz Resende, Alberto Moreiras, Idelber Avelar, John Kraniauskas y muchos otros son parte de esta comunidad interpretativa internacional. Agradezco especialmente el tiempo y el esfuerzo que Toby Miller, Andrew Ross, Larry Grossberg, Alberto Moreiras, Luis Cárcamo, Micol Seigel, Sonia Alvarez, Arturo Escobar y Ana María Ochoa dedicaron a la lectura y al comentario específico de uno o más capítulos. Néstor García Canclini tuvo, además, la gentileza de leer de punta a cabo el manuscrito para su publicación en el mundo hispanohablante. Gabriela Ventureira hizo un magnífico trabajo en su versión al castellano. Asimismo, estoy en deuda con Ken Wisoker, mi editor en Duke UP, y con las diversas instituciones que me brindaron su apoyo en el transcurso del tiempo a fin de poder llevar a cabo la investigación cuyo resultado es este libro: el PSC-CUNY Research Award me permitió realizar una investigación en Brasil; gracias a la beca concedida por el Fideicomiso para la Cultura Estados Unidos-México pude estudiar cómo la diversidad se interpreta de modo diferente en ambos países; el Post-Doctoral Humanities Fellowship Program de la Fundación Rockefeller me dio la oportunidad de coordinar la investigación de la política cultural como parte de la Privatización del Proyecto de Cultura, en la Universidad de Nueva York; y la Universidad de Nueva York me proporcionó ayuda de diversas formas. A estas personas e instituciones, así como a muchas otras mencionadas en las páginas del libro, les doy las gracias de todo corazón.

INTRODUCCIÓN

En una reunión internacional de especialistas de la política cultural celebrada recientemente, una funcionaria de la UNESCO se lamentó de que la cultura se invocara para resolver problemas que antes correspondían al ámbito de la economía y la política. Sin embargo –agregó– la única forma de convencer a los dirigentes del gobierno y de las empresas de que vale la pena apoyar la actividad cultural es alegar que esta **disminuirá los conflictos sociales y conducirá al desarrollo económico** (Yúdice, 2000b). El propósito de este libro es esclarecer e ilustrar, mediante una serie de ejemplos, de qué manera la cultura como recurso cobró legitimidad y desplazó o absorbió a otras interpretaciones de la cultura. Deseo recalcar desde el comienzo que no estoy repitiendo la crítica de Adorno y Horkheimer a la mercancía y su instrumentalización. En el capítulo 1 aclaro que la *cultura como recurso* es mucho más que una mercancía: constituye el eje de un nuevo marco epistémico donde la ideología y buena parte de lo que Foucault denominó sociedad disciplinaria (por ejemplo, la inculcación de normas en instituciones como la educación, la medicina, la psiquiatría, etc.) son absorbidas dentro de una racionalidad económica o ecológica, de modo que en la «cultura» (y en sus resultados) tienen prioridad la gestión, la conservación, el acceso, la distribución y la inversión.

La cultura como recurso puede compararse con la naturaleza como recurso, sobre todo porque ambas se benefician del predominio de la diversidad. Pensemos por un momento en la biodiversidad,¹ incluido el saber tradicional y el conocimiento científico derivados de ella. Según la «Convención sobre la Diversidad Biológica», esta debe ser fomentada y conservada a fin de «mantener su capacidad de desarrollo para **satisfacer las necesidades y aspiraciones de las generaciones del presente y del futuro**» («Convención 5»). Si se toma en cuenta la propensión de la empresa privada a buscar ganancias a toda costa, la tendencia de las naciones de-

1. La Convención define la biodiversidad como la variabilidad entre los organismos vivos que provienen de todas las fuentes, incluida, *inter alia*, la terrestre, la marina y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los cuales forman parte... es decir, la variabilidad dentro de las especies, entre las especies y de los ecosistemas. («Convención 5»)

sarrolladas a sacar ventaja de los países en vías de desarrollo, la mayor legitimidad del conocimiento científico por sobre el saber tradicional, la creciente contaminación del medio ambiente, etc., entonces la cuestión principal y más acuciante pasa a ser la administración de recursos, conocimientos, tecnologías, así como los riesgos implícitos que pueden definirse de incontables maneras.

La cultura no evoca, para la mayoría de la gente, la misma sensación de apremio susceptible de amenazar la vida, si bien es cierto que muchos lamentan los estragos causados por el turismo, la *fast food* y las industrias globales del entretenimiento en los estilos de vida tradicionales. Últimamente, empero, los mismos administradores de los recursos globales han «descubierto la cultura» y se han referido, al menos de palabra, a las nociones de protección e inversión culturales. Por un lado, la idea de que para preservar la biodiversidad es preciso conservar las tradiciones culturales pertenece hoy al sentido común. Por el otro, se argumenta —y tal vez se piensa realmente— que **una inversión en cultura sensible a la raza y al género fortalecerá la fibra de la sociedad civil, la cual sirve a su vez de antitrión ideal para el desarrollo político y económico.**

No siempre resulta sencillo conjugar los aspectos sociopolíticos y económicos de la gestión cultural sin incurrir en problemas ni contradicciones. Consideremos, por ejemplo, que al aceptar las formas del derecho occidental para proteger sus tecnologías (la creación de variedades de semillas) y sus prácticas culturales (digamos, las pinturas oníricas aborígenes), los pueblos no occidentales pueden sufrir una transformación aun más rápida. Si un ritual o una tecnología específica no están actualmente incluidos como una forma de propiedad protegible, el recurrir al derecho occidental para garantizar que otros no obtengan beneficios de ella comporta, casi con certeza, la aceptación del principio de propiedad. ¿Qué significará todo esto cuando las formas no occidentales de conocimiento, tecnología y prácticas culturales se incorporen en la ley de propiedad intelectual y derechos de autor? ¿La venta de cultura «inalienable» se convertirá en algo similar a la venta de permisos de contaminación en Estados Unidos, en virtud de los cuales las compañías que reducen sus emanaciones tóxicas pueden vender los derechos de emisión de esos contaminantes ambientales? Tanto en los recursos culturales como en los naturales la gestión es cada vez más el nombre del juego.

En este libro identifico, naturalmente, a los villanos y a los héroes, pero casi todas las situaciones aquí examinadas son más complejas que esta simple dicotomía. Algunos lectores del manuscrito se preguntaron si yo no era demasiado pesimista en lo relativo a las perspectivas de los movimientos sociales. Un lector anónimo señaló que «las conclusiones precautorias tienen más peso que la política comunitaria del trabajo cultural». Ciertamente, estoy llamando a la prudencia respecto de la celebración de

la agencia cultural, tan frecuente en la obra de los estudios culturales. Pero esa admonición no proviene del deseo de ser un aguafiestas, por así decirlo, sino de una interpretación diferente de la agencia. Para algunos, los relativamente «faltos de poder» pueden sacar fuerzas de su cultura y de ese modo enfrentar el ataque de los poderosos. Para otros, el contenido de la cultura misma carece prácticamente de pertinencia; lo importante es que esta refuerce una política con vistas al cambio. Aunque esas opiniones sean muy atractivas, también es cierto que la expresión cultural per se no basta. Digamos que ayuda a participar en la lucha cuando uno conoce cabalmente las complejas maquinaciones implícitas en apoyar una agenda a través de una variedad de instancias intermedias, situadas en distintos niveles, que a su vez tienen agendas similares, yuxtapuestas o discrepantes. Quienes se dedican a los estudios culturales a menudo consideran la agencia cultural de un modo más circunscripto, como si la expresión o identidad de un individuo o grupo en particular condujera, en sí misma, al cambio. Sin embargo, según señala Iris Marion Young (2000), «nos encontramos posicionados en relaciones de clase, género, raza, nacionalidad, religión, etc. [dentro de “una historia ya dada de significados sedimentados, paisaje material e interacción con otros en el campo social”] que son fuente tanto de posibilidades de acción cuanto de posibilidades de coacción».

Los activistas negros del Grupo Cultural Afro-Reggae, cuya actividad cultural examino en el capítulo 5, no lograron sus propósitos por sí solos, sino que debieron negociar con reconocidos activistas sociales, personas destacadas de la comunidad, autoridades eclesiásticas, periodistas, abogados, académicos, empresarios, filántropos, industrias de la música y del entretenimiento, grupos solidarios internacionales y funcionarios de fundaciones. Tuvieron que trabajar en muchos frentes, en ocasiones valiéndose de estrategias contrapuestas. Y cada uno de los actores con quienes se encuentran en una instancia dada se ve también obligado a negociar en varios niveles. El funcionario de la Fundación Ford local en Río debe comunicarse con el director de la oficina y con los funcionarios de la Fundación en Nueva York, antes de que se aprueben los fondos para colaborar con una agenda específica.

Trabajar en estos niveles diferentes, un fenómeno cada vez más habitual cuando los actores transnacionales se involucran en lo «local», impulsa la «agencia» sobre todo en la dirección de la performatividad, el tema del capítulo 2. Cuando la negociación de la agencia cultural depende de numerosas instancias, «el cuidado de sí [colectivo o individual]» deviene performativo. Como argumento al final del capítulo 1, sobre la conveniencia, existe una compatibilidad entre noción foucaultiana de cuidado de sí [*souci de soi*] y la performatividad; la ética de Foucault comporta una práctica reflexiva de auto-gestión frente a los modelos

o a lo que Bajtín denominó «voces» y «perspectivas») impuestos por una sociedad o formación cultural determinada. El concepto de autor sustentado por Bajtín (1981) puede servir como un prototipo de la ética performativa de Foucault, pues aquel no es sino una orquestación de las «voces» de otros, una apropiación que consiste en «poblar esas «voces» con sus propias intenciones, con su propio acento». El autor que ejercita el cuidado de sí debe forjar también su libertad trabajando mediante «los modelos que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos o impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social» (Foucault, 1997).

En el capítulo 1, «El recurso de la cultura», examino cómo la cultura se convierte, se distribuye de las maneras más globales, se utiliza como atractivo para promover el desarrollo del capital y del turismo, como el primer motor de las industrias culturales y como un incentivo inagotable para las nuevas industrias que dependen de la propiedad intelectual. Por tanto, el concepto de recurso absorbe y anula las distinciones, prevalentes hasta ahora, entre la definición de alta cultura, la definición antropológica y la definición masiva de cultura. La alta cultura se torna un recurso para el desarrollo urbano en el museo contemporáneo (por ejemplo, el Guggenheim de Bilbao). Los rituales, las prácticas estéticas cotidianas tales como canciones, cuentos populares, cocina, costumbres y otros usos simbólicos son movilizados también como recursos en el turismo y en la promoción de industrias que explotan el patrimonio cultural. Las industrias de la cultura masiva, sobre todo las concernientes al entretenimiento y a los derechos de autor, que han integrado progresiva y verticalmente la música, el filme, el vídeo, la televisión, las revistas, la difusión telefónica y por cable, son las que más contribuyen al producto bruto nacional de Estados Unidos.

La noción de cultura como recurso implica su gestión, un enfoque que no era característico ni de la alta cultura ni de la cultura cotidiana, entendida en un sentido antropológico. Y para complicar aun más las cosas, la cultura como recurso circula globalmente, con creciente velocidad. En consecuencia, su manejo, administrado a escala nacional durante mucho tiempo en la mayoría de los países de Europa, América latina y Estados Unidos —aunque en este país la gestión local de la cultura prevaleció por sobre la nacional, incluso en el apogeo del NEA—, está coordinado hoy tanto local como supranacionalmente por las corporaciones y por el sector no gubernamental internacional (la UNESCO, las fundaciones, las ONG, etc.). Pese a esta circulación global, o quizá debido a ella, ha surgido una nueva división internacional del trabajo cultural que yuxtapone la diferencia local a la administración y la inversión transnacionales. Ello significa que los efectos de esta creciente cultura transnacional, evidentes en las industrias del entretenimiento y en la llamada sociedad civil

de las ONG, sean homogéneos. Las diferencias nacionales y regionales, entendidas como campos de fuerza diversamente estructurados que configuran el significado de cualquier fenómeno, desde una canción pop hasta el activismo medioambiental y antirracista, son funcionales al comercio global y al activismo global.

En el capítulo 2, «Los imperativos sociales de la performatividad», examino de qué manera se comprenden estos campos de fuerza en cuanto conjuntos de mandatos performativos relacionados con los pactos interaccionales, los marcos interpretativos y los condicionamientos institucionales de la producción de comportamiento y conocimiento. La sinergia producida por las relaciones entre las instituciones del Estado y la sociedad civil, la magistratura, la policía, las escuelas y universidades, los medios masivos y los mercados de consumo, da forma al entendimiento y a la conducta. Esta fuerza performativa se halla ejemplificada en el análisis de las guerras culturales en Estados Unidos. A mi criterio, dichas guerras no son sino una fantasía societal donde lo normativo y lo no normativo chocan pero terminan por igualarse. Por un lado, las guerras culturales nos trajeron los delirios de Jesse Helms y de otros conservadores; por el otro, muchos izquierdistas culturales se sintieron hartos felices de pulsar los botones correctos y, en el proceso, alcanzar la visibilidad que acompaña al fariseísmo y al espectáculo directo. La noción de fantasía se usa aquí en un sentido psicoanalítico para referirse al carácter proyectivo de este empate cultural.

Uno de los aspectos más significativos del activismo cultural de los grupos identitarios es el hecho de haber sido facilitado, en parte, por la legislación y el debido proceso. Aunque teóricos críticos de la raza [*critical race theorists*] piensen que el imperio de la ley está «esencialmente compuesto de elecciones a favor o en contra de la gente e impuesto mediante la violencia» (Ross, 2000) y coincidan con la visión de Foucault (1997) de que la ley es el imperativo violento de una «sociedad que se defiende a sí misma», esta constituye, no obstante, un principio fundamental para la acción. En efecto, la ley es también un dato de la performatividad cotidiana en la sociedad estadounidense, según afirmó Judith Butler. Quizá la mayor discrepancia entre Estados Unidos y los restantes países de América se relacione con la fuerza performativa del derecho. Nadie ignora, en nuestro continente, la permeabilidad de la ley al favor, a la jerarquía y a otras parcialidades personalistas, aun en los años posteriores a la dictadura, cuando la legislación de los derechos humanos acompañó a buena parte del activismo en la región. En consecuencia, la ley no despierta en todas las sociedades las mismas fantasías proyectivas que afectan las cuestiones concernientes a la identidad. El examen de la cultura del favor en Brasil pone de manifiesto esta diferencia.

En el capítulo 3, «La globalización de la cultura y la nueva sociedad civil», exploro de qué manera el campo transdisciplinario de los estudios culturales podría ocuparse de los cambios producidos por los procesos globales. Me interesa, particularmente, cómo esos procesos generaron debates sobre el papel desempeñado por la sociedad civil en la renegociación del compromiso tradicional entre el Estado y los diversos sectores de la nación (el *E pluribum unum*). Esta revisión es a menudo llevada a la palestra por las comunidades locales que tienen mucho que perder o mucho que ganar frente a las vicisitudes de la globalización. La sociedad civil es hoy el concepto dilecto de muchos movimientos en pro de la reforma y de la revolución, desalentados por la inviabilidad del socialismo como alternativa política, al menos en un futuro cercano. El dominio actual del neoliberalismo —el conjunto de políticas que incluye la liberalización comercial, la privatización, la reducción (y en algunos casos la eliminación) de los servicios subsidiados por el Estado, tales como el cuidado de la salud y la educación, los recortes salariales y el aniquilamiento de los derechos laborales— ha contribuido a que la atención política se desplazara hacia la izquierda, desde la toma del poder estatal (que en muchos casos no ha resuelto el problema de la soberanía) a las cuestiones concernientes a los derechos civiles y humanos y a la calidad de vida. Los partidos políticos convencionales e incluso los progresistas han tenido poco éxito en contrarrestar estas políticas y ello por dos razones. En primer término, los procesos políticos institucionalizados son, en gran medida, disfuncionales en cuanto a responder a las necesidades sociales; en segundo término, las enormes presiones ejercidas por los intereses financieros internacionales no sólo han desalentado la reforma, sino empeorado de hecho las condiciones, como la siempre creciente brecha en la distribución del ingreso. En consecuencia, los actores más innovadores en la postulación de programas de acción política y social son los movimientos de las bases y las organizaciones no gubernamentales (ONG) nacionales e internacionales que los apoyan. Dichos actores han apostado a la cultura, definida de incontables maneras; vale decir a un recurso ya elegido como blanco de explotación por el capital (por ejemplo, en los medios masivos, el consumismo y el turismo) y un fundamento para resistir a la devastación provocada por ese mismo sistema económico.

Los capítulos 4 y 5 —«La funkización de Río» y «La cultura al servicio de la justicia social»— constituyen, en conjunto, un estudio de caso: la transformación de la lucha social, especialmente la exclusión racial y la ilegalidad en las favelas de Río de Janeiro, en un recurso del que pueden valerse los grupos culturales «ONGizados» para obtener mayor capacidad de acción [*empowerment*]. En el capítulo 4 se describe la denigración de la juventud generalmente negra de las favelas y de su música favorita, sobre todo el funk, que se asoció con la violencia al igual que el rap en Es-

tados Unidos en la década de 1980. El vuelco al funk significó el apartamiento de la tradicional adhesión al samba, «la música del pueblo». En efecto, los *funkeiros* procuraron oponerse a la performance de «lo popular», subordinado a las elites pero aceptado por estas, con una música que desafiaba esa conciliación. El funk y otras músicas provenientes de la diáspora negra como el rap y el reggae, impugnaron el lugar ocupado por los negros en Brasil y el control de su acceso al espacio público privatizado.

Cuando las demandas basadas en la raza y hechas en nombre del funk y el rap lograron un mayor reconocimiento, sobre todo de las ONG locales e internacionales y de instituciones estadounidenses como la Fundación Rockefeller, «los grupos culturales» pudieron abrirse un espacio para luchar por sus derechos. En el capítulo 5 examino una red cultural juvenil y una iniciativa de acción ciudadana, pues ambas ponen de relieve la idea de que la cultura pasó a ser el terreno donde se forjaron las nuevas narrativas de legitimación con el objeto de naturalizar el desiderátum neoliberal de expurgar al gobierno de lo social. El neoliberalismo reintroduce, por tanto, la expectativa de que las «instituciones de asistencia» se sitúen en la sociedad civil y, en menor medida, en el gobierno. Ello implica la apertura de nuevos ámbitos para el activismo, los cuales permiten ciertos tipos de habilitación [*empowerment*] y, a la vez, nuevas formas asequibles de gestión social. Según Foucault, «la sociedad civil es el conjunto concreto donde estos puntos abstractos, los hombres económicos, necesitan ser posicionados a fin de hacerlos adecuadamente manejables» (Foucault, 1979). La estructura en red adoptada por los grupos que examino aquí también difunde el fenómeno de la agencia, estratificándola, por así decirlo, en los actores sociales diversamente posicionados: los grupos culturales activistas, la comunidad en cuyo nombre se lleva a cabo el activismo, las fuentes financieras que comprenden desde los organismos gubernamentales y las fundaciones locales hasta las corporaciones transnacionales y las ONG, e incluso el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Los discursos de estos grupos se hallan considerablemente sobredeterminados por la red de colaboradores e intermediarios.

El capítulo 6, «¿Consumo y ciudadanía?», consiste en una exploración detallada de las formas mediante las cuales el consumismo ha irrumpido en la manera en que la gente negocia la identidad, el estatuto y el poder político. En ese capítulo evalúo hasta qué punto es viable imaginar la sociedad civil, no como el espacio habermasiano del libre debate y la formación de opinión, sino más bien como la criada de las políticas liberales que reducen y privatizan lo social y lo cultural. La actividad política puede darse aun en los sitios donde «la compra de mercancías representa un acto político», así como en el uso de tarjetas de crédito con conciencia social. Literalmente, es posible hacer política yendo de compras o exhibien-

do en la vestimenta el propio eslogan político preferido. Quienes se dedican a los estudios culturales defendieron esa política consumista en las décadas de 1980 y 1990, afirmando que en la medida en que el consumismo fortalece la identidad, el individuo está mejor preparado para hacer reclamos en la esfera institucional neoliberal. Una política de esa índole debe ser, empero, puesta plenamente a prueba, sobre todo cuando está plagada de contradicciones de los opositores a la globalización, quienes consumen, sin embargo, música y otros espectáculos producidos por las industrias más globalizantes de todas: los conglomerados del entretenimiento.

En el capítulo 7, «La globalización de América latina: Miami», analizo el «puente» o «corredor» cultural-económico situado entre Estados Unidos y toda Latinoamérica. Miami es el paradigma de las economías creativas alabadas en los últimos años por el uso de la cultura y la innovación como motores del crecimiento económico. En Miami, desempeñan este papel las industrias de la cultura, especialmente la música, la televisión, los portales de Internet, la fotografía *fashion*, y las instituciones dedicadas al arte. Inicialmente situadas allí para sacar provecho tanto de los mercados de América latina cuanto de los mercados latinos de Estados Unidos, esas industrias también reclutan una hueste de trabajadores culturales que se interesan en Miami y han comenzado a transformar la ciudad. A mi juicio, esta transformación es parte de una internacionalización que convierte a Miami en una ciudad poscubana o poscaribeña. Pero se trata de una internacionalización problemática, pues la fusión entusiasta del multiculturalismo estadounidense y el mestizaje latinoamericano, aunque más abarcadora que el orden racial tradicional imperante en Estados Unidos, intensifica sin embargo las desigualdades históricas, principalmente las padecidas por los inmigrantes negros. En ese capítulo analizo, asimismo, la afirmación de que los inmigrantes racializados contribuyen a la economía cultural, la que a su vez los explota. Como dice Castells, ellos «dan vida» a la ciudad no solo mediante su labor en las industrias del sector de servicios, sino también por la influencia cultural que ejercen a través de la música, la danza, la comida y los festivales. En suma, se trata de una contribución poco reconocida en la división internacional del trabajo cultural.

En el capítulo 8, «Libre comercio y cultura», examino los regímenes de propiedad internacional que permiten a los conglomerados mantener el dominio sobre una parte considerable de la producción cultural y, específicamente, sobre su distribución y los beneficios derivados de esta. El mismo concepto de innovación como motor de la acumulación de capital es a menudo identificado con la cultura. En este capítulo vemos de qué manera las estrategias del comercio global rearticulan todas las concepciones de cultura, y lo hacen hasta con los productos y servicios econó-

micamente más redituables, digamos el *software* de computación y los sitios de Internet, que son tratados como formas culturales de propiedad intelectual y «contenido» cultural, respectivamente. Asimismo, analizo las estrategias para la integración cultural en América latina, que si bien contrarrestan la desmesurada influencia de Estados Unidos y de la cultura del entretenimiento transnacional, también dependen cada vez más de las asociaciones con el capital privado y las políticas neoliberales. Les concedo especial atención a los complementos culturales del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) y del Mercado Común del Sur (MERCOSUR). La diversidad cultural, por ejemplo, se incorpora y en cierta medida se neutraliza en estos sitios como parte de la división internacional del trabajo cultural.

El capítulo 9, «Producir la economía cultural: el arte colaborativo de *inSITE*», no es sino una extrapolación del capítulo 8 en el estudio de caso de un programa trienal de eventos artísticos —*inSITE*— celebrado en el corredor San Diego-Tijuana que cruza la frontera entre Estados Unidos y México. Aunque el evento se desvía significativamente de las cuestiones vinculadas con el comercio, también aquí se evidencia buena parte de la división de la labor cultural, característica de las relaciones comerciales. Es posible descubrir esa división en la financiación del evento, en las relaciones entabladas entre artistas y público y en las expectativas suscitadas en y por las «comunidades». En suma, el capítulo versa sobre la economía política y cultural de un vasto evento artístico cuya influencia ha aumentado progresivamente. La *labor* constituye un hecho capital para este examen, no solo en la asimetría que corta transversalmente la frontera, sino además en la noción misma de *colaboración*, un concepto importante que aboga por la capacidad de acción [*empowerment*] a través de programas de arte centrados en la comunidad. Aquí se da algo parecido a lo que ocurre en las maquiladoras industriales, lo que me permite hablar de maquiladoras culturales.

En la «Conclusión» considero brevemente si los fenómenos examinados en los capítulos previos se sostienen o no en un mundo caracterizado por la crisis, tal como la que desencadenaron los ataques del 11 de septiembre, en contraste con la estabilidad que dan por sentada quienes recurren a la cultura por propia conveniencia. Así pues, cabe preguntarse si la cultura tiene el poder suficiente para reconstruir la comunidad cuando el mundo entra en crisis.

1. EL RECURSO DE LA CULTURA

Pero es la cultura –no únicamente la tecnología en bruto– la que determinará si Estados Unidos conserva el estatus de nación preeminente en Internet (Lohr, 2000).

En este libro, mi argumento es que el papel de la cultura se ha expandido de una manera sin precedentes al ámbito político y económico, al tiempo que las nociones convencionales de cultura han sido considerablemente vaciadas. En lugar de centrarse en el contenido de la cultura –esto es, el modelo de enaltecimiento (según Schiller o Arnold) o el de distinción o jerarquización de clases (según Bourdieu) que ofrecía en sus acepciones tradicionales, o su más reciente antropologización como estilo de vida integral (Williams) conforme a la cual se reconoce que la cultura de cada uno tiene valor– tal vez sea más conveniente abordar el tema de la cultura en nuestra época, caracterizada por la rápida globalización, considerándola como un recurso. Permítaseme dejar de lado, por el momento, la obligada referencia al análisis de Heidegger del recurso en cuanto *reserva disponible* [*Bestand*] y las innumerables discusiones sobre la globalización. Retomaré esos temas más adelante, pero lo que me interesa destacar desde un principio es el uso creciente de la cultura como expediente para el mejoramiento tanto sociopolítico cuanto económico, es decir, para la participación progresiva en esta era signada por compromisos políticos declinantes, conflictos sobre la ciudadanía (Young, 2000) y el surgimiento de lo que Jeremy Rifkin (2000) denominó «capitalismo cultural». La desmaterialización característica de muchas nuevas fuentes de crecimiento económico –por ejemplo, los derechos de propiedad intelectual según los define el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) y la Organización Mundial del Comercio (OMC)– y la mayor distribución de bienes simbólicos en el comercio mundial (filmes, programas de televisión, música, turismo, etc.) han dado a la esfera cultural un protagonismo mayor que en cualquier otro momento de la historia de la modernidad. Cabría aducir que la cultura se ha convertido simplemente en un pretexto para el progreso sociopolítico y el crecimiento económico, pero aun si ese fuera el caso, la proliferación de tales argumentos en los foros donde se discuten proyectos tocantes a la cultura y

al desarrollo locales, en la UNESCO, en el Banco Mundial y en la llamada sociedad civil globalizada de las fundaciones internacionales y de las organizaciones no gubernamentales, han transformado lo que entendemos por el concepto de cultura y lo que hacemos en su nombre.

La relación entre la esfera cultural y la política o entre la esfera cultural y la económica no es, ciertamente, nueva. Por un lado, la cultura es el ámbito donde surge la esfera pública en el siglo XVIII, y como lo afirman los foucaultianos y quienes se dedican a los estudios culturales, se convirtió en un medio para internalizar el control social, a través de la disciplina y la gubernamentalidad, durante los siglos XIX y XX. Tony Bennett (1995), por ejemplo, ha demostrado que la cultura proporcionó no sólo una elevación ideológica en virtud de la cual se determinó que las personas poseían un valor humano, sino también una inscripción material en formas de conducta: el comportamiento de la gente cambió debido a las exigencias físicas implícitas en discurrir por escuelas y museos (maneras de caminar, de vestirse, de hablar). Asimismo, se estudiaron exhaustivamente los usos políticos de la cultura para promover una ideología específica, sea con fines clientelistas o para obtener favores en las relaciones exteriores, tal como se puso de manifiesto en el progreso de la cultura proletaria impulsado por la Comisaría Soviética de la Ilustración (Fitzpatrick, 1992), en el auspicio clientelista del muralismo por parte del Estado mexicano en las décadas de 1920 y 1930 (Folgarait, 1998) o en la búsqueda de influencias en las relaciones exteriores, como en la política del Buen Vecino de Estados Unidos (Yúdice, 2000a) y en las políticas culturales de la Guerra Fría (Saunders, 1999).

También en el plano económico la Europa decimonónica fue testigo de la creciente sujeción del artista y del escritor al imperativo comercial. En este contexto, y con la aparición de nuevas tecnologías (la litografía, la fotografía, el filme y la grabación del sonido), algunos teóricos y críticos llegaron a definir el arte en oposición a lo comercial. En su famoso ensayo de 1938 «On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening», Theodor Adorno rechazó el fundamento político-económico de los nuevos medios masivos, que apartaban el compromiso con el arte de su valor de uso y lo acercaban al «carácter fetichista de las mercancías» (1978, 1984). Si en la primera mitad del siglo XX Adorno pudo definir el arte como el proceso por el cual el individuo se libera exteriorizándose, en contraste con el filisteo, «quien anhela el arte por lo que puede obtener de él», en la actualidad es casi imposible encontrar declaraciones que no echen mano del arte y la cultura como recurso, sea para mejorar las condiciones sociales, como sucede en la creación de la tolerancia multicultural y en la participación cívica a través de la defensa de la ciudadanía cultural y de los derechos culturales por organizaciones similares a la UNESCO, sea para estimular el crecimiento económico mediante proyec-

tos de desarrollo cultural urbano y la concomitante proliferación de museos cuyo fin es el turismo cultural, encarnada en el creciente número de concesiones del Guggenheim.

Para ilustrar hasta qué punto ello es así, consideremos *American Canvas*, un informe de 1997 del Fondo Nacional de las Artes (NEA) (véase Larson, 1997) sobre el lugar que ocupan las artes y la cultura en la sociedad norteamericana.

Las artes, ya no restringidas únicamente a las esferas sancionadas de la cultura, se difundirían literalmente en toda la estructura cívica, encontrando un lugar en una diversidad de actividades dedicadas al servicio de la comunidad y al desarrollo económico —desde programas para la juventud y la prevención del delito hasta la capacitación laboral y las relaciones raciales—, muy lejos de las tradicionales funciones estéticas de las artes. Este papel expandido de la cultura puede verse, asimismo, en los muchos y nuevos socios que aceptaron las instituciones artísticas en los últimos años: distritos escolares, parques y departamentos de recreación, centros para convenciones y visitantes, cámaras de comercio y una hueste de organismos de bienestar social que sirven, todos ellos, para resaltar los aspectos utilitarios de las artes en la sociedad contemporánea (Larson, 1997, págs. 127-128).

La expansión del papel desempeñado por la cultura se debe, parcialmente, a la reducción de la subvención directa de todos los servicios sociales por parte del Estado, incluida la cultura, lo cual requería una nueva estrategia de legitimación en Estados Unidos de la era posfordista y posterior a los derechos civiles. La defensa de la centralidad de la cultura en la resolución de problemas sociales no es ciertamente nueva, pero cobró formas diferentes en el pasado: por ejemplo, la (re)producción ideológica de ciudadanos ideales, fueran burgueses, proletarios o nacionales. Si bien durante mucho tiempo se aplicaron programas de terapia por el arte a enfermos mentales y prisioneros, generalmente no se consideró que la cultura fuese una terapia adecuada para tratar disfunciones sociales como el racismo y el genocidio. Tampoco se la consideró, históricamente, un incentivo para el crecimiento económico.

¿Por qué entonces el giro a una legitimación basada en la utilidad? Existen, pienso, dos razones principales. La globalización pluralizó los contactos entre pueblos diversos y facilitó las migraciones, y de ese modo problematizó el uso de la cultura como expediente nacional. Más aún, el fin de la Guerra Fría debilitó el fundamento legitimador de la creencia en la libertad artística y con ello el apoyo incondicional a las artes, que hasta el momento constituía el principal indicador de la diferencia con la Unión Soviética. Desde luego, este apoyo políticamente motivado de la libertad resultó fundamental, pues dio a ciertos estilos artísticos (el jazz, la danza moderna, el expresionismo abstracto) el impulso necesario para

que «Nueva York robe la idea de arte moderno» de París, según Serge Guilbaut (1983).

Sin la legitimación que la Guerra Fría proporcionó a la cultura como expresión de libertad, no hay nada que impida el surgimiento de criterios utilitarios en Estados Unidos. El arte se ha replegado completamente en una concepción expandida de la cultura capaz de resolver problemas, incluida la creación de empleos. Su propósito es contribuir a la reducción de gastos y a la vez mantener un nivel de intervención estatal que asegure la estabilidad del capitalismo. Dado que en la esfera cultural casi todos sus actores han adherido a esta estrategia, la cultura ya no se experimenta, ni se valora ni se comprende como trascendente. Y en la medida en que ello ocurre, las demandas de la cultura ya no están ligadas a dicha estrategia. Las guerras culturales, por ejemplo, cobran su forma en un contexto donde se considera que el arte y la cultura son fundamentalmente interesados. Tanto es así que estas ponen en movimiento una fuerza performativa específica, a partir de la cual elaboro el capítulo 2, «Los imperativos sociales de la performatividad». Los conservadores y liberales no están dispuestos a concederse mutuamente el beneficio de la duda de que el arte está más allá del interés. (Desde luego, la mayoría de los izquierdistas, siguiendo a Marx o a Gramsci, pensaban ya que la cultura *es* lucha política.) Cuando los conservadores comenzaron a ejercer más influencia en las décadas de 1980 y 1990, la creencia básica en el carácter interesado del arte y la cultura se puso de manifiesto en la eliminación de derechos y programas redistributivos que benefician a los grupos marginados y que constituían la herencia de la Gran Sociedad de Johnson y el legado de los derechos civiles. Muchos de estos programas habían sido legitimados por argumentos que fundamentaban las necesidades de esos grupos en la diferencia cultural, una diferencia que era preciso tomar como un factor decisivo en la distribución del reconocimiento y de los recursos. Los conservadores vieron más bien estas diferencias como incompetencias o taras morales (p. ej., la «cultura de la pobreza» atribuida a las minorías raciales o del libertinismo de las preferencias y prácticas sexuales de los gays y lesbianas), que deslegitimaba sus reclamos a los derechos a la providencia pública (véase capítulo 2).

Pero la táctica de reducir los gastos estatales, que podría parecer el toque de difuntos de las actividades artísticas y culturales sin fines de lucro, constituye realmente su condición de continua posibilidad. El sector de las artes y la cultura afirma ahora que puede resolver los problemas de Estados Unidos: incrementar la educación, mitigar las luchas raciales, ayudar a revertir el deterioro urbano mediante el turismo cultural, crear empleos, reducir el delito y quizá generar ganancias. Esta reorientación la están llevando a cabo los administradores de las artes y los gestores culturales. Al igual que en los casos clásicos de gobernabilidad, donde

existe una total subordinación de los técnicos a los administradores (Castells, 1991), hoy se encauza a los artistas hacia el manejo de lo social (véase capítulo 9). Y así como la academia recurrió a los profesionales del gerenciamiento, quienes sirven de puente entre las profesiones liberales tradicionales (un acervo técnico de conocimientos, educación superior... asociaciones y publicaciones profesionales, códigos de ética) y la administración corporativa intermedia, en la tarea de producir estudiantes, investigación, divulgación, desarrollo institucional, etc. (Rhoades y Slaughter, 1997), también el sector del arte y la cultura floreció dentro de una enorme red de administradores y gestores, quienes median entre las fuentes de financiación, por un lado, y los artistas y las comunidades, por el otro. A semejanza de sus homólogos en la universidad y en el mundo de los negocios, deben generar y distribuir a los productores de arte y cultura, quienes a su vez entregan comunidades o consumidores.

Desarrollo cultural

Esta visión no es exclusiva de Estados Unidos. Un importante planificador cultural y miembro del Grupo Europeo de Estudios sobre la Cultura y el Desarrollo le atribuye al arte y a la cultura múltiples propósitos: es útil para fomentar la cohesión social en las políticas que generan disenso y, puesto que se trata de un sector con un alto coeficiente de mano de obra, contribuye a disminuir el desempleo (Delgado, 1998). En rigor, cuando poderosas instituciones como la Unión Europea, el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), las principales fundaciones internacionales, comenzaron a percibir que la cultura constituía una esfera crucial para la inversión, se la trató cada vez más como cualquier otro recurso. James D. Wolfensohn, presidente del BM, lideró la tendencia de los bancos multilaterales de desarrollo a incluir la cultura como catalizador del desarrollo humano. En su conferencia de apertura para el encuentro *Culture Counts: Financing, Resources, and the Economics of Culture in Sustainable Development* (octubre de 1999), auspiciada por el banco, hizo hincapié en una «perspectiva holística del desarrollo», que debe promover la capacidad de acción (*empowerment*) de los pobres de manera que puedan contar con los recursos sociales y humanos que les permiten soportar «el trauma y la pérdida», detener la «desconexión social», «mantener la autoestima» y a la vez generar recursos materiales. Para Wolfensohn, «la cultura material y la cultura expresiva son recursos desestimados en los países en vías de desarrollo. Pero pueden generar ingresos mediante el turismo, las artesanías y otras actividades culturales» (World Bank, 1999a). «El patrimonio genera valor. Parte de nuestro desafío conjunto es analizar los retornos locales y nacionales para inversio-

nes que restauran y derivan valor del patrimonio cultural, trátense de edificios y monumentos o de la expresión cultural viva como la música, el teatro y las artesanías indígenas» (World Bank 1999a).

Consideremos la estrategia del préstamo en el ámbito de la cultura por parte del Banco Interamericano de Desarrollo. Según un funcionario de dicho banco, «dada la ortodoxia económica predominante en el mundo, cabe decir que ha muerto el viejo modelo del apoyo estatal a la cultura. Los nuevos modelos consisten en asociaciones con el sector público y con instituciones financieras, especialmente los Bancos Multilaterales de Desarrollo (BMD) tales como el Banco Mundial y el BID» (Santana, 1999). El recurso al capital cultural es parte de la historia del reconocimiento de los fallos en la inversión destinada al capital físico en la década de 1960, al capital humano en la década de 1980 y al capital social en la de 1990. Cada nuevo concepto de capital se concibió como una manera de mejorar algunos de los fracasos del desarrollo según el marco anterior. El concepto de capital social fue puesto en práctica por los BMD, cuyos proyectos de desarrollo toman en cuenta el tejido social. Esta noción se originó asimismo en el reconocimiento de que, pese a las sustanciales ganancias económicas obtenidas en la década de 1990, la desigualdad había crecido exponencialmente. La premisa del beneficio indirecto de la teoría económica neoliberal no se ha confirmado. Por consiguiente, se ha recurrido a la inversión en la sociedad civil y en la cultura, como su principal animadora.

De acuerdo con Santana (1999), los ejemplos prácticos indican que se trata de un argumento de peso, como en el caso de Villa El Salvador (Perú), que mostró un impresionante crecimiento en los indicadores sociales durante sus casi treinta años de existencia. En 1971, los sin techo invadieron Lima y las autoridades los reubicaron en una zona semidesértica. Treinta años más tarde, componían una ciudad de 8.000 habitantes, con algunos de los mejores indicadores sociales del país. El analfabetismo declinó del 5,8 al 3,8%, la mortalidad infantil se redujo a una tasa inferior a la media (67 niños por cada 1.000) y la inscripción en la educación básica superó el promedio, alcanzando un 98%. Según Santana, la cultura es la variable que explica el fenómeno, pues permite la consolidación de una ciudadanía fundada en la participación activa de la población. La mayor parte de la gente provenía de las tierras altas del Perú y conservaba sus costumbres culturales indígenas, el trabajo comunitario y la solidaridad, lo cual proporcionó aquellas características que conducen al desarrollo. Santana comparó esas características con las tradiciones cívicas y culturales que, según Putnam (1993), permitieron prosperar a la región italiana del norte. En consecuencia —agregó— si se pudiera demostrar que las pautas de confianza, cooperación e interacción social dan por resultado una economía más vigorosa, un gobierno más democrático y eficaz y

una disminución de los problemas sociales, entonces los BMD probablemente invertirían en proyectos de desarrollo cultural.

Hay, por cierto, cientos de miles de proyectos culturales en cualquier país. ¿Cómo decide un proveedor de fondos como el BID en cuál de ellos habrá de invertir? Es preciso diseñar mecanismos de compensación e incentivo, afirmó Santana, que despierten la confianza de los inversores en la futura obtención de ganancias. Dichos mecanismos funcionarían como una alternativa del precio. ¿Con qué tipo de fundamentos racionales pueden contar los agentes económicos para invertir en cultura? ¿De qué modo se estructurarán los incentivos para obtener resultados? Los incentivos y no el carácter episódico de la ayuda financiera privada —añadió— pueden proporcionar un entorno estable para este tipo de inversiones en la cultura. Más aún, el modelo del financiamiento cultural debe limitarse a segmentos específicos de la cultura porque la demanda de recursos es grande y porque solo serán financiados aquellos proyectos capaces de producir rédito. Dentro de este escenario, Santana advirtió lo siguiente: «la cultura por la cultura misma, cualquiera sea esta, nunca será financiada, a menos que proporcione una forma indirecta de ganancia».

Los incentivos fiscales, la comercialización institucional o el valor publicitario y la conversión en actividades de mercado de aquellas que no lo son constituyen los diferentes tipos de rédito. Los BMD dan prioridad a los proyectos de financiación cultural que guardan alguna relación con las áreas tradicionales de esos bancos y que deben tener un resultado instrumental, por ejemplo, en salud, en educación, en la formación de capital social o en el apoyo y fortalecimiento de la sociedad civil. Dado que la reunión donde Santana hizo esta presentación estaba dedicada a instituciones culturales en busca de nuevos socios que aportaran fondos, se analizaron una diversidad de escenarios. Se consideró que uno de los proyectos dignos de ser financiados es CREA, un festival cultural que se lleva a cabo anualmente en Colombia (Ochoa, 2001). Se realizaron certámenes musicales en todos los municipios del país y se seleccionó a algunos finalistas para competir en el nivel departamental, de entre los cuales se eligieron, a su vez, aquellos que concursarían en el nivel estatal. Los músicos provenían de todas partes del país, incluidas las zonas controladas por los grupos guerrilleros y paramilitares. Se afirmó que los festivales eran la única actividad en la que las guerrillas y los paramilitares permitían participar a sus residentes. Esto es, los festivales eran el único foro donde los adversarios y las diferentes partes del país se ponían en contacto y entablaban relaciones. Por consiguiente, cabía alegar que habría muchas posibilidades de ganancia, pues estos festivales contribuyen al proceso de paz y, durante el proceso, crearon un entorno más seguro para la inversión.

Sin embargo, para obtener financiamiento debe haber datos cuantitativos que permitan al personal técnico del banco evaluar el impacto de

los festivales y medir los beneficios en términos de un entorno más seguro para la inversión y la ganancia. Los instrumentos de medición tienen, forzosamente, que ir más allá de las intuiciones y opiniones. Por esta razón, la mayoría de los proyectos financiados por los BMD se realizan enancados, por así decirlo, en otros proyectos en educación o renovación urbana. Este modo de acceso conjunto se relaciona con la dificultad que tienen los bancos para tratar con la cultura. Sin datos contundentes, es decir, sin indicadores, resulta problemático justificar la inversión en un proyecto. Y ciertamente existen dificultades metodológicas en el desarrollo de indicadores para la cultura. El concepto se construye según indicadores económicos que permiten a los analistas determinar la «salud» de la economía y predecir el tipo de intervenciones que habrán de fortalecerla. Hay, desde luego, diferentes enfoques relativos al diseño de indicadores, que dependen de los criterios que se privilegien; esto es, criterios económicos (¿cuántos empleos se crearán?), profesionales (¿son viables las instituciones artísticas hegemónicas?) y concernientes a la justicia social (¿se comprenden y satisfacen los valores y las preferencias de los residentes de la comunidad cuando se destinan los recursos a brindar apoyo cultural?) (M.-R. Jackson, 1998). Hay, sin duda, importantes diferencias entre estos criterios, y el *ethos* democrático de la tercera opción merece ciertamente un reconocimiento. Sin embargo, el «resultado final» es que las instituciones culturales y quienes las financian recurren cada vez más a la medición de la utilidad porque no hay otra manera aceptada de legitimar la inversión en lo social. Dentro de este contexto, pensar que la experiencia de la *jouissance*, el desvelamiento de la verdad o la crítica destructiva podrían constituir criterios admisibles para la inversión monetaria en la cultura parece una humorada acaso digna de una sátira kafkiana.

La economía cultural

La noción de cultura ha cambiado, empero, lo suficiente para satisfacer los requisitos exigidos por el resultado final. Las tendencias artísticas como el multiculturalismo que subrayan la justicia social (entendida de un modo estrecho como una representación visual equitativa en las esferas públicas) y las iniciativas para promover la utilidad sociopolítica y económica se fusionaron en el concepto de lo que llamo «economía cultural» y que la nueva retórica laborista de Blair apodó «economía creativa». Asimismo, comercializada en el país y para el mundo como «*cool Britannia*», esta economía creativa incluye tanto un programa sociopolítico, especialmente el protagonismo del multiculturalismo encarnado en la obra de los llamados jóvenes artistas británicos, como un programa

económico; por ejemplo, pensar que la creatividad aportada por la nueva generación convirtió a Londres en «el centro creador de tendencias en la música, en la moda, en el arte o en el diseño» (Mercer, 1999-2000). Aplicando la lógica de que un entorno creativo engendra innovaciones (Castells, 2000), se promovió la cultura del Londres moderno como fundamento para la denominada nueva economía, basada en el «suministro de contenido», que supuestamente constituye el motor de la acumulación. Esa premisa se ha difundido ampliamente con la retórica estadounidense de la «nueva economía» y la tan publicitada «economía creativa» de los británicos, y se repite en las expresiones «nación caliente», «crear en Escocia» y «un sentido del lugar, un sentido del ser» que se escuchan en Nueva Zelanda, Escocia y Canadá, respectivamente (Volkerling, 2001). Se desarrollaron proyectos similares en algunas ciudades latinoamericanas: en Buenos Aires, Puerto Madero (Berríos y Abarca, 2001) y Palermo Viejo (Oropeza, 2001); en Fortaleza, Puerto Digital (Berríos y Abarca, 2001) y en Valparaíso, donde se contrató al equipo que renovó el puerto de Barcelona para los Juegos Olímpicos de 1992 y que será ahora el principal anfitrión del Foro Universal para las Culturas, uno de cuyos principales objetivos es explorar (y celebrar) cómo puede aprovecharse «la creatividad de todas las naciones» para el desarrollo, la inclusión de la diversidad y la coexistencia pacífica (Yúdice, 2001b; Universal Forum of Cultures-Barcelona 2004).

De los ejemplos anteriores y de los muchos otros reseñados en este libro debería inferirse que la comprensión y la práctica de la cultura, situada en la intersección del programa económico y del programa de justicia social, resulta bastante compleja. Se invoca la cultura cada vez más no solo como un motor del desarrollo capitalista, y ello se manifiesta en la repetición *ad nauseam* de que la industria audiovisual ocupa, en Estados Unidos, el segundo puesto después de la industria aeroespacial. Hay quienes aducen incluso que **la cultura se ha transformado en la lógica misma del capitalismo contemporáneo**, una transformación que «ya está poniendo en tela de juicio nuestros presupuestos más básicos acerca de lo que constituye la sociedad humana» (Rifkin, 2000). Esta culturalización de la economía no ocurrió naturalmente, por cierto, sino que fue cuidadosamente coordinada mediante acuerdos sobre el comercio y la propiedad intelectual, tales como el GATT y el OMC, y mediante leyes que controlan el movimiento del trabajo intelectual y manual (por ejemplo, las leyes de inmigración). En otras palabras, la nueva fase del crecimiento económico, la economía cultural, es también economía política. Thomas Streeter (1996) afirma que la «creación de propiedad» —esto es, la transformación de, digamos, la transmisión de la señal de radiodifusión en algo que puede ser comprado y vendido, un hecho fundamental para obtener beneficios en los medios electrónicos— no ocurre solo en «ausencia del control polí-

tico o social», sino que «implica una gestión colectiva en marcha [...] para convertir las actividades sociales en propiedad».

La creación de propiedad y de condiciones legales y de infraestructura que la hacen rentable no son, ciertamente, nuevas. Tómese, por ejemplo, la industria cinematográfica estadounidense, que, a partir de su fuga desde la sindicalizada Nueva York a Los Ángeles en la década de 1920, entabló una íntima relación con el capital financiero y con los funcionarios del gobierno a cargo del comercio. Cuando luego de la Segunda Guerra Mundial la industria se transformó debido al desafío que representaban la televisión y los juicios antimonopólicos que la obligaron a renunciar a los cinematógrafos, Hollywood comenzó a equilibrar el riesgo de invertir en sus productos, los cuales requerían un uso intensivo de capital, subcontratando en el extranjero redes compuestas por compañías de producción independientes que proporcionaban diversos servicios: guiones, elencos, diseño del plató, cinematografía, vestuario, mezcla y masterización del sonido, montaje, etc. En rigor, la industria del cine representó el modelo de la especialización flexible posfordiana (Storper, 1989; Yúdice, 1999b), y cabe considerarla como la precursora de lo que Manuel Castells (1996) denominó «la sociedad en red». Además, una serie de presiones, especialmente el reemplazo de la producción en estudio por la producción en locaciones más baratas, condujo a la desintegración vertical y a la recomposición del complejo industrial del entretenimiento (Storper, 1989). El desplazamiento de Hollywood al exterior constituye parte de esta historia: primero, la adquisición de cinematógrafos en ultramar para compensar las menguantes ganancias domésticas y, en definitiva, para sacar provecho de la internacionalización de los servicios de producción, esto es, de la división del trabajo. En la actualidad, un festival o una bienal cinematográficos o artísticos son, en gran medida, un compuesto tan internacional como las ropas que usamos o los automóviles que conducimos, cuyas partes están hechas con el acero producido en un país, con la electrónica de otro, con el cuero o el plástico de un tercero, todas ellas finalmente montadas en otros países distintos de los anteriores.

Los ciudadanos de Estados Unidos generalmente olvidan la posible amenaza implícita en la internacionalización de la división del trabajo. Algunos tal vez perciban lo que significa la fuga potencial de empleos en la producción audiovisual a Canadá o Australia, pero desde un punto de vista cultural parece no haber amenaza alguna porque la que se exporta es «nuestra cultura». Empero, cabría preguntarse —y de hecho se ha preguntado— si este tipo de producción establece o no una diferencia simbólica cuando se manejan productos culturales como las películas, la música, los espectáculos televisivos y los nuevos entretenimientos de Internet. Durante mucho tiempo los franceses alegaron —en las tentativas de eximir a

la cultura de las tratativas del GATT y las negociaciones del OMC— que los filmes y la música son fundamentales para la identidad cultural y por tanto no deberían estar sujetos a los mismos términos comerciales que, por ejemplo, los automóviles o el calzado deportivo. Los negociadores estadounidenses pensaron, por el contrario, que el cine y los programas de televisión no son sino mercancías sometidas a los mismos términos que todas las demás. Aunque el debate sea realmente importante y uno pueda discernir efectos significativos debidos a esta forma de producción flexible (p. ej., las películas de Hollywood hechas específicamente para atraer al público extranjero), los principales efectos de esta nueva división internacional del trabajo cultural no se limitan, digamos, al hecho de utilizar o no más actores multiculturales o más actores europeos. Lo más importante de todo es que los derechos de autor están, de manera creciente, en manos de productores y distribuidores, de los grandes conglomerados del entretenimiento que cumplieron gradualmente con los requisitos para obtener la propiedad intelectual, y lo hicieron en tales condiciones que los «creadores» apenas si son ahora algo más que «proveedores de contenido». En efecto, Hollywood fue el adalid en la internacionalización de la ley de propiedad intelectual. Como advierten Miller et al., «los derechos de autor y el control de la propiedad intelectual han garantizado el internacionalismo de Hollywood porque estabilizan el mercado y lo vuelven predecible, un factor esencial dados los tremendos costos de producción de un largometraje» (2001).

Así pues, empezamos a ver el modelo de la maquiladora en la industria cinematográfica y en todas aquellas donde la acumulación se basa en los derechos de propiedad intelectual y en el concepto más difuso de derechos de propiedad cultural. Se obtienen ganancias mediante la posesión (o la creación, como diría Storper) de los derechos de propiedad: quienes no los tienen, o los perdieron debido a la aplicación de leyes concebidas para favorecer los intereses de las corporaciones, son relegados a trabajar por contrato como proveedores de servicios y de contenido. La culturalización de la llamada nueva economía a partir del trabajo cultural e intelectual (Terranova, 2000) —o, mejor aún, de la expropiación del valor de la cultura y del trabajo intelectual— se ha convertido, con la ayuda de las nuevas comunicaciones y de la tecnología informática, en la base de una nueva división del trabajo. Y en la medida en que las comunicaciones permiten localizar servicios y productores independientes en casi todas partes del planeta, ello constituye también una nueva división internacional del trabajo *cultural* (Miller, 1996), necesaria para fomentar la innovación y para crear contenido.

La culturalización es, además, economía política, pues el gobierno de Estados Unidos fue un factor central en garantizar que ese país pudiera mantener el dominio de la nueva economía. Por ejemplo, el informe sobre

la Propiedad Intelectual y la Infraestructura Nacional de la Información realizado por el Grupo de Estudios de la Casa Blanca para la Infraestructura de la Información (IITF), recomendaba apoyar los regímenes de propiedad intelectual de modo tal que el suministro de contenido asegurase el predominio de Estados Unidos en la nueva economía: «todos los ordenadores, teléfonos, dispositivos de exploración, impresoras, conmutadores, routers, telegramas, cablegramas, redes y satélites del mundo», alega el grupo de estudios, no podrán crear una infraestructura nacional para la información (NII) que resulte eficaz si no hay un contenido. Lo que impulsa a la NII (National Information Structure) es el contenido que se desplaza a través de esa infraestructura: los medios de información y entretenimiento; el acceso a los recursos culturales del mundo; la innovación en los nuevos productos; la mayor variedad para el consumo cultural (United States, 1995).

Actividades más tradicionales como el turismo cultural y el desarrollo de las artes también contribuyen a la transformación de las ciudades posindustriales. El ejemplo más espectacular en este sentido es el Museo Guggenheim de Bilbao, que sirve de paradigma para la concesión de museos en otras partes del mundo como Río de Janeiro y Lyon (Iturribarria, 1999; Rojas, 2000). Los dirigentes políticos y empresariales locales, preocupados por el desgaste de la infraestructura posindustrial en Bilbao y por el terrorismo, procuraron revitalizarla invirtiendo en una infraestructura cultural que atrajera a los turistas y sentara las bases de un complejo económico destinado al servicio, a la información y a las industrias de la cultura. Invirtiendo en un museo marcado por la grandiosidad estilística de Frank Gehry, los dirigentes de la ciudad aportaron el imán que atraería aquellas actividades «que dan vida», para emplear la expresión de Manuel Castells: «se ha generado una extraordinaria actividad urbana en la que, junto al trabajo de innovación, se desarrolla el tejido social de bares, restaurantes, encuentros en la calle, etc., que da vida a este lugar». Realzar así la calidad de vida le permite a la ciudad atraer y retener a los innovadores, indispensables para la nueva economía creativa (Castells, 2000). «El conocimiento, la cultura, el arte [...] contribuirán a catapultar a Bilbao a la selecta lista de las capitales mundiales», observa Alfonso Martínez Cearra, presidente del Bilbao Metrópoli 30, una red que promueve el desarrollo de la ciudad, compuesta por funcionarios del gobierno, empresarios, educadores, directores de organizaciones sin fines de lucro y ejecutivos de los medios masivos (Jacobs, 1997). Otra ciudad posindustrial que recurrió a la cultura para revitalizar su economía es Peekskill (Nueva York). Pensando que «los artistas son una suerte de pez piloto para el ascenso en la escala social», la municipalidad creó un Distrito de las Artes y ofreció incentivos tales como *lofts* u otros espacios a bajo precio, de modo que los artistas vinieran desde Nueva York y se instalaran allí (Peterson, 1999).

Las iniciativas de este tipo tienen también su lado negativo, pues, como en los clásicos casos **de ascenso social [gentrification], tienden a desplazar a los residentes**. En otra parte me he ocupado de un caso de desarrollo cultural del que participó el renombrado grupo musical afrobrasileño Olodum, tanto en la renovación de Pelourinho, sitio histórico del comercio de esclavos y actualmente el centro de la industria turística, como en el irónico desplazamiento de sus residentes negros y pobres (véase Yúdice, 2000d). **Recurrir a la «creatividad económica» evidentemente favorece a la clase profesional-gerencial por cuanto saca provecho de la retórica de la inclusión multicultural**. Los grupos subordinados y minoritarios ocupan un lugar en este esquema en calidad de obreros no calificados que aportan servicios y en calidad de proveedores de «vida» étnica y de otras experiencias culturales que, de acuerdo con Rifkin (2000), «representan el nuevo estadio del desarrollo capitalista». Así pues, el progreso económico implica necesariamente el manejo de las poblaciones a fin de reducir el peligro de violencia en la compra y venta de experiencias. En la red de subterráneos de Bilbao se instalaron cámaras de vigilancia en cada estación para seguir las actividades de los viajeros (Jacobs, 1997); las autoridades de Peekskill las instalaron, en cambio, en las esquinas para controlar el comercio de drogas. Algunos residentes, sin embargo, lo interpretan como una manera de poner coto a los habitantes negros, muchos de los cuales se quedaron sin trabajo debido a la migración industrial al Tercer Mundo. Se acusó a los dirigentes municipales de interpretar el desarrollo urbano en términos raciales, procurando atraer a los profesionales blancos y limitando la movilidad de las minorías (Peterson, 1999).

Por tanto, la culturalización también se basa en la movilización y el manejo de la población, especialmente la de los sectores marginales que «realzan la vida» y que nutren las innovaciones de los «creadores» (Castells, 2000). Ello supone el acoplamiento de la cultura en cuanto prácticas vernáculas, las nociones de comunidad y el desarrollo económico. Se trata de un vínculo cuyo funcionamiento observamos en las ciudades globales que concentran oficinas de mando y control para las corporaciones transnacionales, y una masa crítica concomitante de servicios complementarios y avanzados al productor. Según Castells, estos servicios se concentran en ciudades donde la innovación resulta de la sinergia de las redes de empresas complementarias y de las reservas de «talento humano», compuestas en gran parte por los migrantes intra e internacionales. Para atraer a ese talento, añade el autor, las ciudades deben ofrecer una alta calidad de vida, lo cual significa que estas son también generadores mayores de capital y valor culturales. El papel de la cultura en la acumulación de capital no se limita, sin embargo, a esta función ancilar, sino que es central para los procesos de globalización, evidentes en Miami, el tema del capí-

tulo 7. La globalización revitalizó en efecto el concepto de ciudadanía cultural, pues los derechos políticos generalmente no se aplican a los inmigrantes ni a los trabajadores indocumentados. No obstante, la idea de que la democracia consiste en el reconocimiento de las diferentes culturas que se hallan en una sociedad y de las necesidades que esas culturas experimentan en su desarrollo, constituye un poderoso argumento que encontró repercusión en muchos foros internacionales. En la medida en que la identidad social se desarrolla en un contexto cultural colectivo, cabe alegar que la inclusión democrática de las «comunidades de la diferencia» debe reconocer ese contexto y respetar las nociones de responsabilidad y los derechos allí creados (Fierlbeck, 1996).

Ciudadanía cultural

Los derechos culturales incluyen la libertad de participar en la actividad cultural, hablar en el idioma de elección, enseñar a sus hijos la lengua y la cultura propias, identificarse con las comunidades culturales elegidas, descubrir toda la gama de culturas que componen la herencia mundial, conocer los derechos humanos, tener acceso a la educación, estar exento de ser representado sin consentimiento o de tolerar que el propio espacio cultural sea usado para publicidad, y obtener ayuda pública para salvaguardar estos derechos (Grupo de Friburgo, 1996). Empero, como afirmó un comentarista, los derechos culturales son «las Cenicientas en la familia de los derechos humanos» (Fierlbeck, 1996), pues su definición es todavía ambigua: no resulta claro cuál será toda la variedad incluida en el término «cultura» ni tampoco es fácil conciliar la aplicabilidad universal con el relativismo cultural (Niec, 1996). Por lo demás, aunque los derechos culturales se refieran a colectividades, tienen prioridad los derechos individuales de los miembros de esas colectividades, al menos en los tratados internacionales. Los derechos culturales no son, por consiguiente, universalmente aceptados y en la mayoría de los casos tampoco son justiciables, a diferencia de los derechos económicos, cuyo estatuto se halla firmemente arraigado en la jurisprudencia internacional (Steiner y Alston, 1996). Más aún, incluso si los derechos culturales obtuviesen validez universal, de ello no se infiere que se aplicarán de la misma manera en los diferentes contextos culturales. Sistemas legales discrepantes proporcionan contextos sólidos o débiles donde se garantizan los derechos de la ciudadanía, sean políticos, civiles o humanos. Por ese motivo hablo en el capítulo 2 de *campos de fuerza* diferentes para la promulgación o el cumplimiento de normas y para la crítica de las normas. No obstante, ciertos derechos justiciables se superponen con los derechos culturales, como en el caso del derecho a la información. La manera en

© gedis

que se ejerce el derecho depende, en efecto, del contexto cultural (Niec, 1996). Javier Pérez de Cuéllar, presidente de la Comisión Mundial para la Cultura y el Desarrollo, observa, en su introducción a un informe de la UNESCO titulado *Our Creative Diversity* (1996), que «los derechos económicos y políticos no pueden comprenderse si se los separa de los derechos culturales».

La legislación de los derechos culturales positivos en Estados Unidos se remonta a los precedentes jurídicos e institucionales establecidos en la época de los derechos civiles. Esta historia revela una interesante dialéctica entre la devaluación de los grupos minoritarios —por ejemplo, Moynihan (1965) y Glazer y Moynihan (1963) caracterizan a los negros y puertorriqueños por la falta, *debido a razones culturales*, de asociaciones benéficas y otras cualidades propias de una sociedad civil valorizada— y el activismo de aquellos grupos que invirtieron las tesis de «la cultura de la pobreza», valorizando precisamente todo cuanto descalificaba la cultura dominante (p. ej., los clubes sociales y las tradiciones puertorriqueñas concernientes a la adopción, no reconocidas por Glazer y Moynihan como auténticas asociaciones benéficas). Una vez demostrada la inviabilidad de la aculturación sujeta a la norma, implícita en el análisis y en la política de la ciencia social hegemónica, las prácticas culturales de los grupos minoritarios pudieron entenderse como estrategias comunitarias de supervivencia dignas de aceptación. En contraste con los presupuestos asimilacionistas y progresistas (en el sentido evolucionista) subyacentes en la tesis de Glazer y Moynihan, los multiculturalistas apelan a una posición igualitaria de corte pluralista o relativista, según la cual las diferentes culturas son igualmente constitutivas de la sociedad al tiempo que expresan una determinada forma de humanidad.

Esta noción de cultura sustenta el concepto de ciudadanía cultural según lo desarrolló Renato Rosaldo a fines de la década de 1980 (Rosaldo, 1989; Rosaldo y Flores, 1987). En contraposición con las nociones convencionales de ciudadanía que presuponen la universal si bien meramente formal aplicabilidad de los derechos políticos a todos los miembros de la nación, Rosaldo postuló que la ciudadanía cultural implica una ética de discriminación positiva que permitiría a los grupos unidos por ciertos rasgos sociales, culturales y físicos afines participar en las esferas públicas y en la política, justamente sobre la base de esos rasgos o características. En un contexto jurídico que se abstiene de marginalizar lo «no normativo» (considerado como tal desde la perspectiva de «lo hegemónico»), la cultura sirve de fundamento o garantía para «exigir derechos en la plaza pública» (Rosaldo, 1997). Según esta visión, y teniendo en cuenta que es la cultura la que «crea un espacio donde los individuos se sienten «seguros» y «en casa», donde experimentan una sensación de pertenencia y afiliación», esta constituye la condición necesaria de la ciudadanía

© gedis

(Flores y Benmayor, 1997). En el capítulo 6 describo la aparición de esta nueva forma de los derechos ciudadanos y señalo que en su origen los requisitos de elegibilidad para participar en los derechos convencionales de la ciudadanía no se basaron en el relativismo cultural que presupone pertenecer a culturas específicas.

Por consiguiente, si se va a promover la democracia, entonces las esferas públicas donde se llevan a cabo las deliberaciones sobre cuestiones de bien común deben ser permeables a las diferentes culturas. Aquí se pone en movimiento la tendencia relativista de la teoría antropológica—según la cual «la cultura comunal», en tanto conjunto de ideas y valores, confiere identidad al individuo (Sapir, 1924)— para fines políticos. La cultura es, por tanto, algo más que el anclaje proporcionado por un acervo de ideas y valores. De acuerdo con Flores y Benmayor (1997), se basa en la diferencia, que funciona como un *recurso*. El contenido de la cultura pierde importancia cuando la *utilidad de la demanda de la diferencia* como garantía cobra legitimidad. El resultado de ello es que la *política* tiene, por así decirlo, la carta de triunfo con respecto al contenido de la cultura. Tal como argumenta Marion Young, «los reclamos por el reconocimiento cultural normalmente son medios para un fin: socavar la dominación o la privación injusta» (pág. 83). Pese a reconocer que «los individuos descubren en sí mismos afinidades culturales que los solidifican en grupos en virtud de su encuentro con quienes son culturalmente diferentes», la cultura no tiene ningún «en sí mismo», no es sino un recurso para la política. «Conviene recordar, sin embargo, que gran parte de la razón del conflicto que se suscita entre grupos culturalmente diferenciados no es cultural sino una competencia por el territorio, por los recursos o por los puestos de trabajo» (pág. 91).

Los argumentos de Young, que corresponden a la nueva coyuntura epistémica de la «conveniencia» de la cual me ocuparé luego, resultan muy útiles pues muestran cómo se suplanta el debate comunitario liberal sobre la universalidad frente a la especificidad o sobre el «bien común» frente a la perspectiva de los «conocimientos localizados». En contraposición con la clásica filosofía política liberal identificada con John Rawls, Young demuestra que las instituciones y otras entidades sociales que forman redes sí importan y que es una falacia pensar que los individuos pueden mantenerse al margen de esas redes. Pero oponiéndose asimismo a las visiones comunitarias, Young alega que la estructura social tiene prioridad sobre la identitaria, rechazando la posición de Charles Taylor de que una política basada en el reconocimiento de la diferencia (o la cultura) del grupo constituye, en sí misma, un objetivo. En cambio, una política del reconocimiento habitualmente es parte de las demandas de inclusión política y social o el medio de acceder a ellas, o bien un fin para las desigualdades estructurales que las perjudican» (págs. 104-105). El supuesto de Young

es que «la mayoría de los reclamos políticos centrados en el grupo no pueden reducirse a los conflictos tocantes a la expresión y preservación del significado cultural» (pág. 104). Evidentemente, para Young la cultura es una categoría reduccionista. Aunque reconozco la fuerza de sus argumentos, explico más adelante que la gubernamentalidad opera en un campo de fuerza donde el mercado, con sus técnicas para administrar la diferencia como recurso primario, erosiona considerablemente la idealizada esfera pública habermasiana que la autora presupone.

En el apartado siguiente comento la importancia epocal que comporta la transformación de la cultura en recurso. Me gustaría prologar ese comentario señalando que el acercamiento de la cultura y la idea de comunidad constituye no solo la expresión de la búsqueda de justicia social y de los derechos de la ciudadanía, pues también está sobredeterminada por la penetración de la lógica del capital en los hasta ahora recónditos lugares de la vida. En su definición de posmodernidad, Fredric Jameson caracteriza esos lugares como el inconsciente y el Tercer Mundo. En el modelo weberiano o habermasiano ambos se definirían, respectivamente, como la fuente de la racionalidad estético-expresiva y como la forma de una organización social que, hasta la fecha, se halla fuera del alcance de la regulación occidental. Explicando en detalle este modelo, Boaventura de Sousa Santos (1995) puntualiza que la racionalidad y la comunidad estético-expresiva fueron eclipsadas por las otras lógicas del desarrollo moderno. En el eje de la regulación, el mercado prevaleció por sobre el Estado y la comunidad; en el eje de la emancipación, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, que infligió daños a la naturaleza y contribuyó a regular el cuerpo y a transformarlo en un bien de consumo mediante la biotecnología, prevaleció por sobre la racionalidad moral práctica y la racionalidad estético-expresiva. Cuando «la emancipación moderna fue absorbida por la moderna regulación» bajo el dominio del mercado, «dejó de ser el otro de la regulación» para convertirse en su doble. Aunque la revolución y «los futuros alternativos» ya no parecen amenazar el predominio capitalista, se ha generado, no obstante, «una nueva sensación de inseguridad surgida del temor a desarrollos incontrolables» como consecuencia de «la asimetría entre la capacidad de actuar y la capacidad de predecir».

La concepción de Santos de un nuevo paradigma utópico se basa (predeciblemente) en la activación de un «principio de comunidad» fundado en la solidaridad y de un «principio estético-expresivo» fundado en la autoría y en la artefactualidad, que a su vez deben conducir a alternativas emancipadoras tales como la abolición de la jerarquía Norte-Sur, el conocimiento centrado en la autoridad compartida, nuevas formas de sociabilidad caracterizadas por jerarquías débiles, pluralidad de poderes y leyes, fluidez en las relaciones sociales y un gusto barroco por la mezcla o mestizaje.

Sin embargo, el acercamiento de las dos «representaciones incompletas de modernidad» aparentemente creó un mecanismo de control aun más generalizado. En los últimos tres decenios, teóricos y activistas progresistas que rompieron tanto con los énfasis estatista y cognitivista del marxismo tradicional como con las inflexiones mercantilizadas y antirracionales de las artes, replegaron la estética y la idea de comunidad en la formulación de una alternativa político-cultural a la dominación. El giro antropológico en la conceptualización de las artes y la sociedad es coherente con lo que podría llamarse *poder cultural* —el término que utilizo para la extensión del biopoder en la era de la globalización—, y también constituye una de las principales razones por las cuales la *política cultural* se convirtió en un factor visible para repensar los acuerdos colectivos. El término mismo une lo que en la modernidad pertenecía a la emancipación (política), por un lado, y a la regulación (cultura), por el otro. Pero tal como lo demuestro a lo largo de este libro, esta unión es quizá la expresión más clara del recurso de la cultura. Se la invoca con el propósito de resolver una variedad de problemas *para* la comunidad, que aparentemente solo es capaz de reconocerse en la cultura, la que a su vez ha perdido su especificidad. Por consiguiente, la cultura y la comunidad están presas en un razonamiento circular, tautológico. Este problema fue reconocido por los funcionarios de la institución que hizo todo lo posible por suscitarlo. En una reunión reciente, la directora de la División de Creatividad, Industrias Culturales y Derechos de Autor de la UNESCO señaló que ahora se invoca a la cultura para resolver problemas que anteriormente pertenecían al ámbito de la economía y la política (Yúdice, 2000b).

Cuando las interpretaciones previas de la cultura —los cánones de la excelencia artística, las pautas simbólicas que dan coherencia a un grupo o sociedad y, por tanto, le confieren valor humano— se debilitan, vemos en ello una iteración del recurso de la cultura. En nuestra era, las representaciones y las demandas relativas a la diferencia cultural son convenientes en tanto multipliquen las mercancías y confieran derechos a la comunidad. Sin embargo, como afirma Virginia R. Domínguez (1992), para comprender lo que significa la cultura cuando «se la invoca para describir, analizar, argumentar, justificar y teorizar», es preciso centrarse en «*lo que se está realizando* social, política y discursivamente». Ese es el objetivo de este libro.

La cultura como reserva disponible

La idea de la cultura como recurso puede entenderse aquí en varios sentidos, pero debo aclarar desde el comienzo que no es mi propósito de-

sestimar esta estrategia como una perversión de la cultura o una reducción cínica de los modelos simbólicos o los estilos de vida a la «mera» política. Descalificaciones de esa índole se basan con frecuencia en un deseo nostálgico o reaccionario de restaurar el alto lugar que le cabe a la cultura, presumiblemente desacreditada por los filisteos que no creen en ella en absoluto. Tampoco es correcto convertir en chivo expiatorio al tipo de política de la identidad que he descrito brevemente, pues no es el único en valerse de la cultura como expediente, como recurso para otros fines. Podemos encontrar esta estrategia en muchos sectores diferentes de la vida contemporánea: el uso de la alta cultura (p. ej., los museos u otros centros culturalmente prestigiosos) para beneficio del desarrollo urbano; la promoción de culturas nativas y patrimonios nacionales para el consumo turístico; lugares históricos convertidos en parques temáticos del tipo Disneylandia; creación de industrias culturales transnacionales que complementan la integración supranacional, sea en la Unión Europea o en el Mercado Común del Sur (MERCOSUR) (véase capítulo 8); la redefinición de la propiedad intelectual como formas de cultura a los efectos de estimular la acumulación de capital en informática, comunicaciones, productos farmacéuticos, entretenimiento, etc. En otra parte reseñé varios proyectos que resultan convenientes para entender el carácter instrumentalista de la política cultural de hoy (Yúdice, 1999c).

American Canvas, el informe del NEA ya mencionado sobre una serie de discusiones de orden municipal con gente de todos los sectores de la sociedad interesada en salvaguardar el sistema de apoyo a las artes, hizo las siguientes recomendaciones: «Es tiempo de que aquellos que conocen el valor de las artes [...] pasen a ser miembros del consejo escolar, la comisión del municipio y del condado, la junta de planeamiento y zonificación urbanos, la dirección de viviendas, las asociaciones mercantiles, el consejo de bibliotecas [...] No se trata solamente de subrayar la pertinencia de las artes para los diversos intereses cívicos, sino de echar mano de los fondos públicos que fluyen por estos canales y dedicar algunos de ellos a las artes». Otro abogado mencionado en el informe alegó que «debemos insistir en el hecho de que si se planifican y financian caminos, redes cloacales, cárceles, bibliotecas y escuelas [...] también se planifiquen y financien las artes. Es preciso encontrar los ítems puntuales, las categorías presupuestarias y los dólares en todas estas fuentes locales» (Larson, 1997).

Sería en verdad cínico calificar de aberrante la política de la identidad cuando la transformación de la cultura en recurso es tan obviamente un rasgo de la vida contemporánea. En vez de criticarla, quizá resulte más eficaz, para los fines de esta estrategia, pensar en establecer una genealogía de la transformación de la cultura en recurso y preguntarnos lo que ello significa para nuestro período histórico.

Si bien mi interpretación de la cultura como recurso no es heideggeriana, una breve reflexión sobre su noción de *reserva disponible* ayudará a situar mi propio argumento frente a la modernidad y a la posmodernidad. En «La pregunta por la técnica» Heidegger identifica la tecnología como una forma de comprensión en la cual la naturaleza deviene un recurso, un medio para un fin o una «reserva disponible». Se llega a considerar que todo, incluidos los seres humanos, constituye una disponibilidad permanente lista para ser utilizada como recurso. En un ensayo anterior, «La época de la imagen del mundo» (1938), donde aún no habla de «reserva disponible», Heidegger caracteriza empero la época moderna –en que la representación se ofrece como recurso– como aquello que vuelve invisible la esencia de las cosas. La ciencia, la tecnología en cuanto transformación autónoma de la praxis, la transmutación de la obra de arte en el objeto de «la mera experiencia subjetiva», la consumación de la vida humana como cultura y la pérdida de los dioses (Heidegger, 1977) son los fenómenos que dan origen a la «época de la imagen del mundo», donde la opacidad de la encarnación cognitiva de la era previa se vuelve invisible. Heidegger (1971) postulaba que «el cálculo, la planificación y el moldeado de todas las cosas» –precisamente la definición de Foucault de gubernamentalidad que caracteriza la transición de la economía desde el hogar a la sociedad en general, cuando fue preciso que la *res publica*, o cosas tales como el clima, la riqueza, la salud, la enfermedad, la industria, las finanzas, las costumbres, etc., se ordenara y calculara mediante la estadística y se manejara a través de los *savoirs* de la disciplina (Foucault 1991, págs. 95-103)– son los procesos que, en virtud de este mismo ordenamiento, «arrojan una sombra invisible en torno a todas las cosas», es decir, vuelven invisible su esencia (Heidegger, 1977).

Así pues, la esencia de la tecnología no es meramente su instrumentalidad sino, dice Heidegger, una «evocación» que reúne y ordena, un «encuadre» (*Ge-Stell*) que «destina» una revelación del ordenamiento y que «deja fuera toda otra posibilidad de revelación», incluida la *poiesis* y el arte, que en «El origen de la obra de arte» había descrito como la revelación de la verdad, de la «desenmascarada presencia de la cosa» (Heidegger, 1971). Este bloqueo de otros tipos de revelación constituye un peligro: «el advenir a la presencia de la tecnología amenaza la revelación, la amenaza con la posibilidad de que toda revelación sea consumida en el ordenamiento y que todo se presente solo en el desocultamiento de la reserva disponible» (Heidegger, 1977). Curiosamente, al final de ese ensayo sobre la tecnología, Heidegger considera la posibilidad de que una vez que esta lo haya impregnado todo en todas partes, «la esencia de la tecnología puede advenir a la presencia en el acontecer de la verdad». Pues si este fuera el caso, la reflexión sobre la tecnología, nos dice, debe acaecer «en una esfera que sea, por un lado, afín a la esencia de la tec-

nología y, por otro, fundamentalmente distinta de ella». Esa esfera de reflexión, añade, es el arte. Sin embargo, si la esencia de la tecnología lo ha impregnado todo, imponiéndonos la percepción del arte a través del *medium* de la estética, entonces «tanto más misteriosa deviene la esencia del arte».

La paradoja presentada al concluir este ensayo ofrece una posibilidad, dentro o al final de la modernidad, que se excluye en otras interpretaciones del papel desempeñado por el arte. De acuerdo con Peter Bürger (1984), por ejemplo, cuando la burguesía expande su dominio, incluso las resistencias a la razón instrumental –cabría sustituir el término por «ordenamiento»– se ordenan en forma creciente mediante la institucionalización, que de ese modo separa la estética de otras esferas de la vida social. En su intento por unir el arte y la vida, la vanguardia estetiza primero la vida y luego institucionaliza esa estetización. Es evidente la existencia de una paradoja similar en el acercamiento de cultura y comunidad, según define Santos a estas dos «representaciones incompletas de la modernidad», permeables a un enfoque que obstruye e incluso vuelve incommensurables las interpretaciones previas de esos conceptos y modos de práctica. Más aún, con la penetración recíproca de la cultura y la economía, no exactamente como mercancías –lo cual sería el equivalente de la instrumentalidad– sino, más bien, como un modo de cognición, de organización social y de emancipación social inclusive, ambas parecen realimentarse en el sistema al que se resisten u oponen.

¿Una nueva episteme?

Es en esta coyuntura donde me agradecería proponer la noción de *performatividad*, entendida más allá de la instrumentalidad, como el modo en que se practica cada vez más lo social. Solo presento el tema a manera de anticipo, pues lo desarrollaré con más detalle en el capítulo 2. El recurso de la cultura sustenta la performatividad en cuanto lógica fundamental de la vida social de hoy. Mi argumento es el siguiente: en primer lugar, la globalización aceleró la transformación de todo en recurso. En segundo lugar, la transformación específica de la cultura en recurso representa la aparición de una nueva episteme, en el sentido foucaultiano del término. Por último, esta transformación no debe entenderse como una manifestación de la «mera política», contra la cual solo basta con la simple invocación de una idea voluntarista y políticamente conveniente de agencia. Esta solo incrementaría el poder, propio de Anteo, de la conveniencia de este recurso.

Cultura y globalización

Se ha dicho que en las condiciones determinadas por la globalización lo que difunde la lógica prevaleciente de la acumulación es la diferencia y no la homogeneización. La globalización, un proceso que data de la exploración, la conquista y la modernización europeas del siglo XVI, produce el encuentro de tradiciones diversas de modo que «ya no es posible examinar las culturas como si fueran islas de un archipiélago» (UNESCO, 1998). El *World Culture Report 1998: Culture, Creativity and Markets* se propone delinear las coordenadas de esta mayor complejidad cultural y cómo podría aprovecharse «creativamente» para incrementar el desarrollo y la democracia.

Los discursos sobre la globalización tienen, sin embargo, antecedentes menos optimistas. Hasta no hace mucho, se consideró que la influencia económica y mediática de Estados Unidos y de Europa Occidental constituía un imperialismo cultural. Los partidarios de esa visión procuraron revelar la voluntad de poder implícita en la reverencia por el gran arte occidental, el ocultamiento de las diferencias de poder en la celebración de la humanidad común compartida por todos los pueblos, tal como se la promueve en muchos trabajos antropológicos, y el lavado de cerebro de todo el planeta por parte de Hollywood. Aunque *Calibán* de Roberto Fernández Retamar (1971) y *Para leer al Pato Donald* de Ariel Dorfman y Armand Matterlat (1972) sean tal vez los textos clásicos de esta orientación, la crítica del imperialismo cultural ya es palmaria en la obra de José Carlos Mariátegui, en la década de 1920.

El argumento del imperialismo cultural fue criticado por tres principales razones. En primer término, soslayó la subordinación de las minorías internas que se produce dentro del nacionalismo de los países en desarrollo, cuando esas minorías se lanzan a cuestionar la agresión simbólica de los poderes imperiales. En segundo término, las migraciones y los movimientos diaspóricos ocasionados por los procesos globales complicaron la unidad que supuestamente existe en la nación: la pertenencia puede ser infra o supranacional. En tercer término, y de forma conexa, el intercambio de ideas, información, conocimientos y trabajo «multiplica el número de permutaciones y, durante el proceso, crea nuevos estilos de vida, nuevas culturas» basadas con frecuencia en los elementos de una cultura extraídos de otra (Rao, 1998), como la música del rap que los jóvenes brasileños negros incorporan a sus propios proyectos antirracistas (véanse los capítulos 4 y 5). Ya no resulta viable argüir que esas culturas híbridas son inauténticas (García Canclini, 1990).

Esos argumentos indican la existencia de una relación de conveniencia entre la globalización y la cultura, por cuanto hay una adecuación o

pertinencia entre ellas.¹ La globalización comporta la difusión (principalmente comercial e informática) de los procesos simbólicos que impulsan de manera creciente la economía y la política. Malcolm Waters (1995) fundamenta todo su estudio sobre la globalización en la primera acepción de «conveniencia» [*expediency*, en inglés]: «El teorema que guía el argumento de este libro es el siguiente: *los intercambios materiales localizan; los intercambios políticos internacionalizan y los cambios simbólicos globalizan*. Se sigue de ello que la globalización de la sociedad humana es contingente en la medida en que los acuerdos culturales resulten eficaces respecto de los acuerdos económicos y políticos. Es dable esperar que la economía y la política se globalicen siempre y cuando se culturalicen» (1995, pág. 9).

De la cultura como recurso a la política

Tal como afirmé antes, la cultura es conveniente en cuanto recurso para alcanzar un fin. La cultura en cuanto recurso es el principal componente de lo que podría definirse como una episteme posmoderna. En [*Las palabras y las cosas*] Foucault esboza tres modalidades diferentes y discontinuas de relación entre el pensamiento y el mundo o epistemes que posibilitan la existencia de diversos campos de conocimiento en cada época. Según Foucault, el conocimiento se organiza en cada era mediante una serie de reglas operativas fundamentales. **El Renacimiento o la episteme del siglo XVI se basa en la semejanza**, el modo por el cual el lenguaje relaciona las palabras y los trazos que marcan las cosas. El conocimiento consistía en vincular, mediante la interpretación, las diferentes formas del lenguaje a fin de «restituir la gran planicie intacta de las palabras y las cosas». La episteme clásica de los siglos XVII y XVIII consistió en la representación y clasificación de todas las entidades conforme a los principios de orden y medida. Es esa episteme la que Borges caricaturiza en su imagen de la Enciclopedia China, citada por Foucault como la fuente que lo inspiró para pensar su anverso, el heteróclito. Con la aparición de la moderna episteme, que Foucault sitúa a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, la representación ya no resulta adecuada para examinar cuanto concierne a la vida, a lo orgánico y a la historia. Esta inadecuación implica a su vez una *profundidad* o una «densidad ensimismada» donde «lo que importa ya no son las identidades, los caracteres distintivos o las tablas permanentes con todos sus posibles senderos y rutas, sino las grandes fuerzas escondidas desarrolladas a partir de su núcleo, origen, causalidad e historia pri-

1. Una definición de conveniencia [*expediency*] dada por el *Oxford English Dictionary* es «conformidad a las circunstancias o condiciones del caso».

mitivos e inaccesibles». Estas fuerzas ocultas son análogas, en la descripción de Foucault, a lo que permanece encubierto en la descripción que hace Heidegger de la moderna tecnología. El conocimiento moderno consiste entonces en desvelar los procesos primarios (la infraestructura, el inconsciente) que acechan en las profundidades, debajo de las manifestaciones superficiales de la ideología, la personalidad y lo social.

Si la representación es la relación entre las palabras y las cosas en el mundo ordenado del soberano, las nuevas técnicas de gobierno o administración, basadas en el conocimiento disciplinario, llegan a ocupar ese papel mediador entre los procesos primarios y el sujeto autónomo. La ley, que constituía el instrumento del soberano, ocupa un segundo lugar en la internalización de las normas mediante la disciplina. El gobierno se convierte a su vez en una manera de regular la vida y la muerte, aquello capaz de ser calculado y manejado entre ambas y que se extiende al clima, a la enfermedad, a la industria, a las finanzas, a las costumbres y al desastre. El biopoder o «la existencia biológica reflejada en la existencia política», los medios por los cuales se produjo lo social, «llevaron la vida y sus mecanismos al reino de los cálculos explícitos e hicieron del poder-conocimiento un agente de la transformación de la vida humana». Los cuerpos fueron identificados con la política, porque manejarlos era parte de gobernar. Para Foucault (1984, 1991), «el umbral de modernidad de una sociedad se alcanzó cuando la vida de la especie apostó a sus propias estrategias políticas.

Aunque soy escéptico respecto de la mayoría de las formulaciones de la posmodernidad —sobre todo aquellas que reinterpretan meramente la fragmentación modernista como algo nuevo o sitúan la nueva episteme en la crisis de autoridad de las grandes narrativas, como si esa crisis nunca hubiera ocurrido antes—, me gustaría ampliar la periodización arqueológica de Foucault y proponer una cuarta episteme basada en una relación entre las palabras y el mundo que se inspira en las epistemes anteriores —semejanza, representación e historicidad—, recombinándolas, sin embargo, de tal modo que den cuenta de la fuerza constitutiva de los signos. Algunos caracterizaron esta fuerza constitutiva como simulacro, es decir, un efecto de la realidad fundada en la «precesión del modelo». «Los hechos ya no tienen ninguna trayectoria propia, surgen en la intersección de los modelos» (Baudrillard, 1983). Prefiero el término «performatividad», pues alude a los procesos mediante los cuales se constituyen las identidades y entidades de la realidad social por reiteradas aproximaciones a los modelos (esto es, a la normativa) y también por aquellos «residuos» («exclusiones constitutivas») que resultan insuficientes. Y como ya expliqué, la globalización, al aproximar culturas diferentes, agudiza el cuestionamiento de las normativas que a su vez favorece la performatividad.

Judith Butler (1993) observa que el poder constituye los dominios o campos de inteligibilidad del objeto tomando los efectos materiales de esa constitutividad como «datos materiales o determinaciones primarias» que parecen operar fuera del discurso y el poder. Reconoce a Foucault el haber mostrado que esos efectos materiales resultan de «una investidura del discurso y del poder», pero, a su juicio, no proporcionó una manera de discernir «lo que constriñe el dominio de cuanto es materializable». Los principios de inteligibilidad inscriben no solamente lo que es materializable, sino también las zonas de ininteligibilidad que definen las ya mencionadas «exclusiones constitutivas». Las teorías del inconsciente, sean psicoanalíticas o políticas, tienden a condensar los múltiples procesos en una ley específica (el complejo de Edipo o «ley paternal», la «ley de clases» que subyace en la ideología como falsa conciencia) que refrena, por así decirlo, las diversas desviaciones. La performatividad, según la explica Butler, indica que en lugar de leyes fundamentales hay, en cambio, una competencia de muchos y diferentes principios de inclusión y exclusión: «dar carácter y contenido a una ley que garantice las fronteras entre el «adentro» y el «afuera» significa apropiarse del análisis social e histórico necesario para combinar en una «única» ley el efecto producido por la convergencia de muchas, y para excluir la posibilidad misma de una futura rearticulación de esa frontera que es central para el proyecto democrático promovido por Žižek, Laclau y Mouffe» (1993, págs. 206-7).

Aquí Butler invoca la interconexión del sujeto individual y de la sociedad, con una recomendación implícita en favor del cambio social democrático. El sujeto y la sociedad se hallan conectados por fuerzas performativas que operan, por un lado, para «refrenar» o hacer converger las muchas diferencias o interpelaciones que constituyen y singularizan al sujeto, y por otro, para rearticular la ordenación más amplia de lo social. Tanto los individuos como las sociedades son campos de fuerza que constelan la multiplicidad. Según Butler, la tensión entre estas fuerzas o «leyes» permite a los individuos-en-cuanto-constelaciones cambiar y no conformarse a las circunstancias. Empero, los contornos de lo social permanecen. Puedo pensar en dos metáforas que facilitan el esclarecimiento de esta visión del individuo y lo social. Una de ellas es la interpretación de Bajtin de la novela como una miríada de registros del discurso —heteroglosia— que, no obstante, se ensamblan y constituyen un género:

Cabe definir la novela como una diversidad de tipos de discurso social y una diversidad de voces individuales, artísticamente organizadas. La estratificación interna de cualquier idioma nacional en dialectos sociales característicos del comportamiento grupal, jergas profesionales, lenguajes genéricos, lenguajes propios de las generaciones o grupos etarios, lenguajes tendenciosos, lenguajes empleados por las autoridades, por los diversos círculos y aquellos que responden a modas pasajeras, lenguajes que sirven a los

efectos sociopolíticos específicos del día e incluso de la hora (cada día tiene su propio eslogan, su propio vocabulario, sus propios énfasis), en suma, esta estratificación interna presente en toda lengua en cualquier momento de su existencia histórica constituye un prerequisite indispensable de la novela como género (Bajtín, 1984).

Lo que para Bajtín define la novela se acerca mucho a la «ley de género» de Derrida (1980) que «es, precisamente, un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía parasitaria». De acuerdo con Bajtín (1984), el efecto de la novela reside en una «conciencia otra [que] no se inserta en el marco de la conciencia autoral, que se revela desde dentro como algo que está *fuera* [...]». Para Derrida (1980), «el trazo que marca la afiliación inevitablemente divide; el límite del conjunto llega a formar, por invaginación, un bolsillo interno mayor que el todo, y el resultado de esta división y de este abundamiento sigue siendo tan singular como ilimitado». Una conciencia que está dentro y no obstante fuera y una invaginación singular aunque ilimitada constituyen ambas los modelos virtuales o modelos de virtualidad de lo que Laclau denomina lo social. Así como los sujetos son contradictorios aunque nivelados por el nombre, también la «imposibilidad de sociedad» está compuesta de numerosas «diferencias inestables» manejadas por la hegemonía. La rearticulación del ordenamiento de las diferencias caracteriza tanto al sujeto performativo subversivo de Butler como a la idea de cambio social de Laclau. «Las relaciones hegemónicas dependen de que el significado de cada elemento en un sistema social no esté definitivamente fijado». De no ser así, resultaría imposible rearticularlo de una forma diferente y, en consecuencia, la rearticulación solo podría pensarse bajo categorías tales como la falsa conciencia» (Laclau, 1988).

El sistema flexible de (re)articulaciones que pese a mantener la apariencia de una entidad se encuentra, sin embargo, en constante cambio, recuerda los sistemas estocásticos reseñados por Bateson en *Steps to an ecology of mind* (1972). Generar algo nuevo requiere de una fuente de aleatoriedad. Algunos sistemas (por ejemplo, la evolución) tienen un proceso selectivo incorporado que refuerza ciertos cambios aleatorios a fin de que estos se vuelvan parte del sistema. Hay un «gobernante», por así decirlo, que impide la dispersión de las piezas del calidoscopio, aunque su disposición cambie cuando se lo hace girar. Análogamente, las sociedades mantienen su forma de acuerdo con la ley de género, pese a las rearticulaciones. En este modelo, el cambio social se asemeja a un giro del calidoscopio. Un proceso de esa índole tal vez sea más característico de las sociedades modernas que de las posmodernas.

Una premisa clave de la modernidad es que la tradición (salvaguardada en la esfera doméstica) se erosiona por los constantes cambios de la

industrialización, las nuevas divisiones del trabajo y sus efectos concomitantes tales como la migración, el consumismo capitalista, etc. Las últimas teorías del capitalismo desorganizado consideran, empero, la posibilidad de que el «sistema» mismo se beneficie por la erosión de esas tradiciones, esto es, que pueda prescindir de la gubernamentalidad. El capitalismo desorganizado progresa con esta erosión, asistido por las nuevas tecnologías que permiten, por ejemplo, la reducción de tiempo en los mercados financieros, la internalización de los servicios avanzados al consumidor, la dispersión del riesgo, la mayor movilidad de gente, mercancías, sonidos e imágenes, la proliferación de estilos y lo que caractericé como una nueva división internacional del trabajo cultural. El sistema se alimenta de estos cambios y también de los intentos por recuperar la tradición. En consecuencia, **el fracaso en repetir la conducta normativa como rasgo constitutivo de la performatividad subversiva puede, en rigor, fortalecer el sistema y no amenazarlo. El sistema se nutre del «desorden».**

Lash y Urry (1987) afirman que en lugar del orden incrementado que predecían Marx y Weber, el capitalismo se desplazó hacia una desconcentración del capital dentro de los estados nación; una separación creciente de los bancos, la industria y el Estado; una redistribución de las relaciones productivas y de los patrones de residencia que se relacionan con la clase. De manera análoga, cabría agregar que hay un proceso de desgubernamentalización, evidente en el retiro del Estado benefactor y su reemplazo por instituciones heterogéneas y más microgerenciadas de la sociedad civil y por sus homólogos, las organizaciones de la sociedad civil (mafias, guerrillas, milicias, grupos racistas, etc.). El movimiento de antiglobalización, iniciado en Seattle en 1999, tal vez sea la imagen especular contrapuesta en contrario del «desorden» enraizado en el propio capitalismo, aunque todavía no queda claro si alimenta el sistema.

Dicho esto, los capítulos siguientes demuestran que Lash y Urry (1987) se equivocan al suponer que «con un tiempo de renovación que se acelera constantemente, los objetos y también los artefactos culturales pasan a ser descartables y vaciados de significado». La compra y venta de experiencias que Rifkin (2000) coloca en el centro del orden capitalista, permiten sin duda aprovechar no solo el trabajo y el deseo de productores y consumidores (por ejemplo, los turistas y los indígenas encargados de representar la identidad), sino incluso sus políticas, que se funden fácilmente con las mercancías (véase capítulo 6). Pero ocurre, asimismo, que el capitalismo «desorganizado» que engendra miríadas de redes en nombre de la acumulación también hace posible la creación de una red de contactos entre todo tipo de asociaciones afines que trabajan solidaria y cooperativamente.

Ahora bien, debo señalar que aunque comparto el escepticismo de Hardt y Negri (2001) en lo que se refiere a las instituciones no gubernamentales,

mentales dedicadas al bienestar social y a la defensa de los derechos cuando los estados abandonan la transacción keynesiana, me parece demasiado absolutista relegarlas a todas a la categoría de «órdenes mendicantes del imperio». Hay dos razones que explican mi discrepancia y que aparecen en el capítulo 5, donde me ocupo de las iniciativas de la acción ciudadana en Brasil. En primer lugar, la visión de Hardt y Negri presupone que todas esas organizaciones «se esfuerzan por identificar las necesidades universales» y que a través de su acción «definen al enemigo como privación [...] y lo reconocen como pecado» (2000, pág. 36). Muchas de estas instituciones —que analizo más adelante y con algunas de las cuales colaboré— realmente «defienden los derechos humanos», pero no lo hacen necesariamente de una manera universal; y en caso de hacerlo así, posiblemente se trate de una estrategia para tomar el dinero y salir corriendo, por decirlo de algún modo. En segundo lugar, muchas organizaciones no gubernamentales y quienes pertenecen a ellas son los únicos que trabajan para establecer «la cooperación, la existencia colectiva y las redes de comunicación que se forman y reforman dentro de la multitud», la «ciudadanía global» que, según Hardt y Negri, es compatible con «el poder de la multitud para reapropiarse del control sobre el espacio y así diseñar la nueva cartografía». ¿Acaso piensan ellos que no existen conexiones entre las ONG, las academias, los organismos mediáticos, los grupos políticos y solidarios y los movimientos tales como los zapatistas o el Movimiento dos Sem Terra o las protestas contra la globalización? Hay un enorme fallo en el trabajo teórico cuando presupone que las categorías que se critican no se intersecan, contradicen ni coinciden unas con otras, tal como afirman Hardt y Negri con respecto a sus propias visiones «desproporcionadas, parásitas y mestizas» del poder constituyente.

La interpretación de ambos autores de la política es tan absolutista como su descalificación de las ONG. Aseveran que «la ficción trascendental de la política ya no se mantiene en pie y carece de utilidad argumentativa porque todos vivimos totalmente inmersos en la esfera de lo social y lo político». Esta visión no es sino la consecuencia de creer que la globalización y la concomitante sociedad de control han vuelto ineficaz cualquier acción política derivada de lo nacional. Sin embargo, los activistas que partieron de marcos nacionales son, presumiblemente, también una parte de esa «multitud» reunida en Seattle, Davos, Praga, Washington, Porto Alegre y Génova. Deslegitimar el fundamento del régimen de acumulación propio del capitalismo global constituye sin duda un proyecto político significativo. Una de las principales razones que explica la explotación de los trabajadores fuera de Estados Unidos, Europa y Japón (y también dentro de esos territorios) es el dominio nada democrático del comercio internacional, cuyo carácter jurídico le es conferido por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial

del Comercio y sus predecesores. Este uso injusto de la ley no solo determina las condiciones de inversión, producción y comercio en los países en desarrollo, sino que ha conducido a un cambio mayor en el valor, que pasó del trabajo productivo al trabajo mental con el consiguiente beneficio para los centros de «innovación» situados, en su mayor parte, en el hemisferio norte. La emergencia de la nueva división internacional del trabajo (quizá mejor descripta como la intensificación de la misma vieja división políticamente determinada) se centra en formas laborales de tipo mental, inmaterial, afectivo y cultural que, al menos hasta el momento, están lejos de ser la condición de un «comunismo elemental y espontáneo» (Hardt y Negri, 2001).

Este cambio se halla reforzado por las leyes de propiedad intelectual que son criminales, no solamente porque, por ejemplo, en los países en desarrollo los individuos con HIV positivo no pueden acceder a la medicación debido a los costos exorbitantes de las patentes, sino, de un modo más insidioso, porque socavan la posibilidad de establecer un salario vital cuando la producción toma el modelo de la maquiladora, un modelo que la organización del trabajo está adoptando con renovado vigor. La «flexibilidad» en el «capitalismo flexible» da cuenta de la envergadura de las ganancias en el Norte y de la reducción de salarios en todas partes. En algunos capítulos de este libro examino la explotación del trabajo «inmaterial» (por ejemplo, la «vida» que las poblaciones subalternas aportan a la clase profesional-gerencial y a los turistas en las ciudades globales de hoy) y, además, la transformación de artistas e intelectuales en los gerentes de esa expropiación, llevada a cabo bajo el disfraz del trabajo «centrado en la comunidad». En el capítulo 9 analizo las contradicciones que implica el trabajo en red para los proyectos artísticos basados en la comunidad, que, en definitiva, aportan valor añadido a los bienes, fomentan la inversión, etcétera.

La cultura como recurso se encuentra en el centro de esos procesos, pero ello no significa que el asalto del capital a los trabajadores y a quienes se burlan del «imperio de la ley» sea meramente virtual. Por esta razón no es probable que la política cultural, al menos como se la concibe dentro de la tendencia dominante de los estudios culturales en Estados Unidos, establezca una diferencia. En el próximo capítulo afirmo, en efecto, que la «izquierda cultural» está en gran medida obligada a llevar a cabo ese tipo de política cultural, como ocurrió en las llamadas guerras culturales de las décadas de 1980 y 1990. La protección de los recursos culturales expropiados por los grandes complejos del entretenimiento comporta no solo la ley, sino también el uso de fuerzas policiales y militares, por ejemplo, en la lucha contra la piratería de aquello que en la industria del entretenimiento se denomina «el tráfico de música», que se estima excede el volumen del narcotráfico (Yúdice, 1999b). Desde la perspectiva de la

mayoría de las formas concernientes a la política cultural, al menos como se las entiende en algunas versiones de los estudios culturales estadounidenses, se piensa que subvertir los presupuestos implícitos en los medios masivos dominantes como una manera de apropiárselos, constituye una opción viable. Aunque cabe considerar que esta opción es, ciertamente, una forma de resistencia, no resulta eficaz frente a las instituciones que producen y distribuyen «contenido». Desde otro punto de vista también subversivo, cabría imaginar que «el tráfico de música» es un asalto más frontal al capitalismo cultural global, y seguramente lo es.

Una estrategia de esa índole impulsa, empero, la industria para perfeccionar su dominio jurídico y militar sobre la gente y sobre los espacios donde se lleva a cabo esta actividad. Ello ya se ha puesto en evidencia en el blanco elegido por el gobierno de Estados Unidos: Ciudad del Este, situada en la Triple Frontera de Paraguay, Argentina y Brasil. Se dice que en esa ciudad la piratería, el tráfico de drogas y el terrorismo son actividades conexas que vinculan a los comerciantes locales con guerrilleros y narcotraficantes colombianos y con las redes terroristas de Medio Oriente. Generalmente no hay pruebas concretas a ese respecto sino vagas acusaciones, como en el caso de Ali Khalil Mehri, un paraguayo naturalizado, nacido en el Líbano, «inculcado de vender millones de dólares en software falso y cuyas ganancias se destinaron supuestamente al grupo militante islámico Hezbollah, en el Líbano». Como resultado de los «presuntos lazos entre los grupos que medran dentro de los 12.000 miembros de la comunidad árabe de la ciudad y los ataques del 11 de septiembre», una red de vigilancia transnacional ha estado espionando a la comunidad (Mazer, 2001). Ann Patterson, embajadora de Estados Unidos en Colombia, alegó, de manera similar, que «las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y Bin Laden comparten la misma hipocresía moral y la misma falta de ideas. Los talibanes afganos no representan el Islam y las guerrillas colombianas no buscan la justicia social» (citado en Kollmann, 2001). Las consecuencias de todo ello son la intensificación de la vigilancia y la militarización en América latina. La retórica y las acusaciones generadas por las corporaciones transnacionales con respecto a la piratería han servido para adaptar y justificar el uso de fuerzas policiales nacionales en defensa de las industrias vinculadas con los derechos de propiedad (Yúdice, 1999b).

Luego del 11 de septiembre, semejantes argumentos proporcionan mayor legitimidad a la protección corporativa del comercio relacionado con los derechos de propiedad intelectual (TRIPS), un giro de los acontecimientos que ha asestado un duro golpe a las estrategias del movimiento antiglobalización, cuyo propósito es romper el dominio que detentan el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, etc. en la definición y el control del valor. Para ci-

tar otra vez a Mazer (2001), «la convergencia de nuestra seguridad económica y de nuestra seguridad nacional se hicieron brutalmente evidentes el 11 de septiembre. Las enormes pérdidas económicas de las industrias estadounidenses de las patentes y los derechos de autor —que causó alarma entre ellas— se agrava ahora por el tráfico de productos relativos a la propiedad intelectual, destinados a financiar el terrorismo y otras actividades delictivas organizadas». Sin embargo, es preciso oponerse a las desigualdades sociales causadas por la ventaja que se arrogaron los G7 mediante estos custodios del capital corporativo para fomentar la justicia global y disminuir el resentimiento de los países que se llevan la peor parte. Aunque el desistimiento de 39 corporaciones farmacéuticas contra Sudáfrica (que por ley permite la autorización obligatoria de medicinas sin el consentimiento del titular de la patente y también las importaciones paralelas más baratas que las producidas por la subsidiaria local del fabricante), y la decisión del gobierno brasileño de violar una patente cuyo titular es Hoffman la Roche para producir una versión genérica de una proteasa inhibidora, no significan la condena de los TRIPS, aunque «accionan con fuerza la palanca en una de las grietas del dique» («Health Gap», 2001). Este juicio, emitido por un miembro de ACT UP,* perteneciente a la coalición Health Gap, demuestra asimismo que la institucionalización de la justicia social como ONG, que de otro modo gubernamentaliza la contrapolítica (una crítica que hacemos tanto Hardt y Negri en *Imperio* como yo mismo en este libro), fomenta empero redes solidarias que incluyen a los activistas (en este caso, de Brasil, Sudáfrica y Estados Unidos), a las ONG, a las fundaciones y otras instituciones del tercer sector, a funcionarios de gobierno de los países en desarrollo y a los disidentes que militan en el llamado movimiento contra la globalización. En rigor, la red se ha formado con el propósito de oponerse al avance hacia el sur del Tratado de Libre Comercio para las Américas, pues contiene artículos que amenazarían la ley brasileña que estipula la autorización obligatoria de las drogas genéricas (New trade agreement, 2001).

Para los países desarrollados, las conversaciones comerciales realizadas en Doha, Qatar, en noviembre de 2001, significaron una victoria para los países en desarrollo, sobre todo en algunas cuestiones; entre otras, la exención de los derechos de patente en favor de la salud pública, una «concesión» debida a la necesidad de «granjearse la simpatía de los países pobres a fin de llegar a un acuerdo, lo cual explicaría por qué Estados Unidos estaba dispuesto de entrada a hacer concesiones sobre la cuestión de las patentes» (Denny, 2001). Pero tal como aseveran Walden Bello y Anuradha Mittal (2001), los países en desarrollo perdieron no

* ACT-UP es una organización que se opone al maltrato a los enfermos de sida. [T.]

solo en este punto sino también en muchos otros. Aunque no hay nada en el acuerdo del TRIPS que impida a los países en desarrollo pasar por alto las patentes cuando está en juego la salud pública, sus términos siguen siendo los mismos y dejan abierta la posibilidad de futuras recusaciones al control de patentes. Más aún, la Unión Europea se las ingenió para mantener los subsidios agrícolas y Estados Unidos pudo conservar los cupos en textiles y prendas de vestir.

«Mera política»

La conveniencia [*expediency*] usada en este sentido se refiere, según el *Oxford English Dictionary* (1971), a «lo meramente político (sobre todo con respecto al propio interés) que descuida lo que es justo o bueno». Me gustaría modificar esta acepción de conveniencia, pues entraña la idea de un bien que existe fuera del juego de intereses. La interpretación performativa de la conveniencia del recurso de la cultura se centra, por el contrario, en las estrategias implícitas en cualquier invocación de cultura, en cualquier invención de la tradición tocante a alguna meta o propósito. El hecho de que haya una finalidad es lo que permite hablar de la cultura como recurso. Por ejemplo, la polémica sobre Rigoberta Menchú (1984) referente a la presunta exageración, e incluso en algunos casos la fabricación, de los acontecimientos narrados en su testimonio, se nutre del papel productivo desempeñado por la cultura. Aquellos que, como David Stoll, aducen que tergiversó la verdad para sus propios fines y su propio beneficio, consideran su testimonio como un recurso en el sentido negativo del término. Para Stoll (1999), Menchú no ejemplifica los valores de su cultura. Quienes la defienden, como John Beverley, argumentan que altera los hechos para que su narrativa se vuelva más imperiosa y así resulte más persuasiva en cuanto a atraer la atención sobre las vicisitudes de su pueblo. En ambos casos, sin embargo, se está efectuando un cálculo interesado; y en ambas instancias se invoca la cultura como un recurso para determinar el valor de una acción, en este caso un acto de habla, un testimonio.

Algunos lectores podrían suponer que mi brevísimos resumen del caso de Rigoberta Menchú conlleva una visión negativa de la instrumentalización de la cultura, como si la verdad rondara en alguna parte entre las diversas interpretaciones, ataques y contrataques. A mi criterio, es imposible no acudir a la cultura como recurso. Por lo tanto, el análisis cultural implica necesariamente una toma de posición, aun en aquellos casos en que el escritor busca objetividad o trascendencia. Pero esa posición no necesita ser normativa, esto es, basada en lo correcto y lo erróneo. Foucault rechazó ese tipo de moralismo en la última fase de su obra, postu-

lando en cambio una ética fundada en la práctica. La ética, dice Foucault, no entraña un fundamento teleológico, tal como habitualmente se le atribuye al utilitarismo. Su noción de *souci de soi* [cuidado de sí mismo] subraya el papel activo desempeñado por el sujeto en el propio proceso de constitución. Existe compatibilidad entre la noción del cuidado de sí y la performatividad, pues la ética de Foucault comporta una práctica reflexiva del automanejo frente a los modelos (o a lo que Bajtín denominó «voces» y «perspectivas») impuesta por una sociedad o una formación cultural dada. La idea de autor de Bajtín puede servir como prototipo de la ética performativa de Foucault, dado que el autor es una orquestación de otras «voces», una apropiación que consiste en «poblar esas “voces” con sus propias intenciones, con su propio acento» (Bajtín, 1981). Quien practica el cuidado del sí debe también forjar su libertad trabajando mediante los «modelos que el autor encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social» (Foucault, 1997a).

En el próximo capítulo, complemento de este, explico la idea de fuerza performativa, entendida como los condicionamientos, exacciones y presiones ejercidos por el campo multidimensional de lo social y por las relaciones institucionales. Si en el presente capítulo me he ocupado de la noción de cultura como recurso en líneas generales, en el siguiente postulo que las luchas específicas en torno a este recurso toman diferentes formas, que dependen de la sociedad —o el campo de fuerza— en que operan.

2. LOS IMPERATIVOS SOCIALES DE LA PERFORMATIVIDAD

La risa cómplice

En septiembre de 1989, fui sorprendido por mi público, un grupo de graduados y profesores brasileños, durante el debate que siguió a una de mis conferencias sobre estudios culturales estadounidenses, en Río de Janeiro. En esa ocasión, había elegido ilustrar las críticas a las representaciones que subrayaban la raza y el género, analizando «A Cyborg Manifesto» de Donna Haraway y un vídeo de una conferencia suya de 1988, titulada «Monos, alienígenas, cyborgs y mujeres: la intersección del discurso colonial y la teoría feminista», incorporada luego en algunos de sus libros, especialmente en *Primate Visions* (1989b; véase también 1991, 1997). Según la premisa básica de la conferencia de Haraway, ilustrada con diapositivas, los progresos de la ciencia —sea la primatología, la inmunología, la virtualidad y la exploración del espacio—, tal como se los describe en las revistas de divulgación científica (por ejemplo, la *National Geographic*) y en los anuncios de las publicaciones profesionales, invocaban constantemente la pregunta sobre «lo que cuenta como naturaleza» y la respondían rearticulando un conjunto de mitos y narrativas alusivos a la raza y al sexo, generados en las sociedades colonizadoras como parte de su explicación del mundo. Esas representaciones, de acuerdo con Haraway, se derrumban y repliegan unas en otras lo textual, lo técnico, lo mítico, lo orgánico y lo imaginario. Los giros y desvíos resultantes de la innovación académica, científica y tecnológica habían producido nuevas y curiosas representaciones que, no obstante, repetían viejos mitos y narrativas tales como la creación del mundo y los primeros contactos. En un artículo, por ejemplo, se toman imágenes arqueológicas de la primera familia nuclear (de tez oscura e indudablemente parecida a los animales) dando sus primeros pasos en la ceniza volcánica y se adaptan para representar la primera caminata en la Luna, repitiendo absurdamente la historia de Adán y Eva.

Como se pondrá de manifiesto, este absurdo y racializado eco histórico entre el antes y el después fueron factores significativos en la reacción del público de Haraway, que describiré a continuación. Cabe señalar que este capítulo extiende el argumento sobre la conveniencia,

demostrando cómo es condicionada por el contexto; distintas recepciones del trabajo cultural están condicionadas por las expectativas, que a su vez responden a distintos entramados o campos de fuerzas performativas. De ahí la importancia que le doy al público de Haraway para ilustrar esta tesis.

Los nuevos progresos científicos y culturales produjeron situaciones en las cuales, bajo ciertas circunstancias, la mujer podía fungir como representación del hombre y el animal como representación de la humanidad. Haraway ilustró esta proposición mostrando la imagen de una mano de pellejo oscuro (perteneciente a un gorila) sosteniendo la mano blanca (de «Jane») (1989b). Al reproducir la narrativa del primer contacto, esta fotografía —procedente de un anuncio del *Natural History Magazine* titulado «El comprender lo es todo»— tiene por leyenda un texto que incluye la siguiente oración: «En un gesto espontáneo de confianza, un chimpancé de las regiones salvajes de Tanzania envuelve con su mano de cuero la de Jane Goodwill, una recompensa suficiente para los muchos años de paciente dedicación de la doctora Goodwill». Esta rearticulación de la representación del primer contacto se llevó a cabo, irónicamente según la glosa de Haraway, justo cuando los países africanos atravesaban un proceso de descolonización: a medida que esas naciones «dependientes» se encaminaban a la soberanía, se iban generando nuevas imágenes de la creación y el contacto en el campo científico y en el campo de la historia natural. Ese volver a recordar el origen valiéndose de la historia primigenia de «la mujer blanca entre los monos en la jungla», o sea Jane Goodwill —transformada por Haraway en la «Jane» de la historia de Tarzán, usufructuando los documentales y reportajes donde se la llama por su nombre de pila— provocó una explosión de hilaridad en el público.

En rigor, Haraway utilizó algunas (in)felices coincidencias para sacar a luz un número de mitos y relatos fundacionales rearticulados en las representaciones que estábamos viendo. La referencia a Goodall como Jane ciertamente trajo a la memoria *Tarzán de los monos*, y en *Primate Visions* esa conexión se halla efectivamente reforzada por una reproducción de la fotografía de la feliz familia: Tarzán, Jane, Boy y Cheetah (1989b). La auténtica historia de Jane Goodall se desvaneció en la declinante jerarquía de la familia nuclear, pero como aclaró en broma Haraway, ella no iba a ocuparse de la «verdadera» Jane (al pronunciar ese nombre flexionó el índice y el dedo medio de cada mano para salpimentar sus palabras con un toque de posmodernidad), sino de sus representaciones (1989).

Sin embargo, invocó a la verdadera Jane interpretando una fotografía de su bebé (Binty) abrazado por Princess, un bebé orangután. El público estalló en carcajadas al referirse Haraway con ironía al carácter de

constructo tanto de la «cultura» como de la «civilización», cuando el ser humano y el animal intercambiaban los papeles enseñándose mutuamente lo que se supone es la provincia del otro: «El bebé humano aprendió el lenguaje del orangután, que a su vez aprendió a comportarse de manera salvaje partiendo de las enseñanzas de la madre de Binty».¹ La ironía se basaba en el trabajo de Goodwill, quien enseñó a primates criados en un zoológico a ser salvajes a fin de poder volver a la (dedos flexionados en el gesto de entrecomillar) «naturaleza».

Otro momento en que Haraway, con el sentido de la oportunidad y la desenvoltura de un comediante, provocó aplausos entusiastas, fue cuando comentó que un chimpancé astronauta llamado HAM, «el primer estadounidense en viajar al espacio exterior», no era sino una referencia al «hijo menor de Noé, el único negro de la prole». Luego de admitir que había confundido a su público —el feliz hallazgo era demasiado bueno para dejarlo pasar—, explicó que HAM era el acrónimo de la base Aero-Médica Holloman, «la institución político-militar que lo lanzó al espacio». Conectado a dispositivos telemétricos que monitoreaban sus funciones corporales y convertido así en un cyborg, HAM —escribe Haraway— constituye un «suplente del “hombre”».

Según la autora, todas estas imágenes eran emblemáticas del «tráfico entre la naturaleza y la cultura, representado en la intersección de la descolonización, el cuestionamiento internacional de la raza y el género, el capitalismo multinacional y la maquinaria de la producción corporal, todo dentro de la conciencia posmoderna» (1988). La raza y el género son, por cierto, claves para la modernidad y la posmodernidad, es decir para las construcciones modernistas de progreso, primitivismo y autoconciencia, y para el reconocimiento posmoderno del carácter construido y manipulable de nuestras categorías cognitivas. Haraway, empero, es rápida para valerse de la ironía por asociación y por sinécdoque, sin historizar suficientemente los conceptos que usa, tal como señala Michael Schudson (1997) en una incisiva crítica de otro ensayo, «El patriarcado del oso Teddy», incluido en *Primate Visions* (1989b). Ella confía en sus dedos índice y mayor, flexionados en el gesto de entrecomillar, para hacer el trabajo que le correspondería a la historización, como ocurre de un modo que se presta a discusión en sus glosas sobre la «vida» de Jane Goodall.

Pero a los efectos de mi argumento, estoy menos interesado en sus persuasivas estrategias (o flexión posmoderna de dedos) que en lo que me gustaría caracterizar como la *ironía ritual* de esta cuasi desconstrucción

1. La imagen y la discusión correspondiente no aparecen en ninguno de los tres libros mencionados aquí. Véase, sin embargo, Haraway (1989a).

de las imágenes presentadas a su público. Una ironía que cristaliza y corrobora el pacto entre el orador y el oyente, el escritor y el lector, el actor y su público. Se induce a las personas con las cuales se establece o puede establecerse el pacto (el público implicado) a reírse de quienes (el otro, el público elegido como blanco) son proyectados en la posición opuesta de racistas, sexistas, homófobos, colonialistas y civilizacionistas cuyos presupuestos se hallan sujetos a desconstrucción. Hay entonces al menos dos públicos: el implícito/cómplice que se ríe y el sometido a la burla. Es esta la dinámica que me gustaría explorar, insertando la conferencia de Haraway en el contexto más amplio de las llamadas guerras culturales de las décadas de 1980 y 1990.

Antes de profundizar en esa correlación, deseo señalar que mi público en Río de Janeiro no fue ni cómplice ni el blanco de la crítica; por consiguiente, no comprendieron las carcajadas. La principal intervención político-teórica de Haraway, «A Cyborg Manifesto» (1991, pág. 149-81), deja en claro que, pese a las referencias al colonialismo, al imperialismo, al Tercer Mundo y a la gente de color, los públicos imaginados y elegidos que supone su discurso se circunscriben a Estados Unidos. Así pues, es bastante comprensible que algunos integrantes de mi público me preguntasen por qué se reían los oyentes de Haraway. Durante ese viaje di mi charla y mostré su vídeo en otras universidades y la reacción fue siempre la misma: los brasileños no solo no se reían en la conferencia, sino que se mostraban perplejos ante la reacción del público estadounidense. La diferencia en la respuesta no es atribuible, ciertamente, a la incapacidad para comprender el inglés, pues se sabía de antemano que parte de mi charla sería en ese idioma. Más aún, mis preguntas al público sobre este punto corroboraron que el problema no era lingüístico *per se*. Y todavía es menos atribuible a la falta de sentido del humor por parte de los brasileños, pues por el contrario en esa tierra del carnaval las burlas abundan.

Mi explicación depende de la idea de performatividad, de los pactos interaccionales, de los marcos conceptuales interpretativos, de los condicionamientos institucionales del comportamiento y, sobre todo, de la producción de conocimiento. Luego de haber meditado durante años en esa diferencia en la recepción, estoy cada vez más convencido de que ello tiene que ver con la *fuerza de performatividad*, entendida y experimentada de manera diferente en sociedades diferentes. La diferencia no es atribuible al «carácter nacional», una lente interpretativa muy común en América latina desde la década de 1930 hasta la de 1950, como se puso de manifiesto en la obra del argentino Ezequiel Martínez Estrada (1933), del brasileño Gilberto Freyre (1933), del cubano Fernando Ortiz (1940) y de los mexicanos Samuel Ramos (1934) y Octavio Paz (1950). Se relaciona, más bien, con un campo de fuerza diferente generado por relaciones ordenadas diversamente entre las instituciones estatales y la sociedad

civil, la magistratura, la policía, las escuelas y universidades, los medios masivos, los mercados de consumo, etc. Tomando en cuenta que estas instituciones tienen un alcance nacional, los campos de fuerza son ensamblajes sinérgicos específicos de los vectores constituyentes. Por cierto, no hay un solo estilo performativo, y mucho menos un estilo performativo *nacional*. No obstante, puede decirse que el entorno nacional está constituido por diferencias que recorren la totalidad de su espacio. Intentaré describir estas diferencias porque son constitutivas de la manera como se invoca y se practica la cultura, la protagonista de este libro, en sociedades específicas, aunque parezca que el mismo proceso se aplica mundialmente. Si bien la noción de *diferencia cultural* posee, por ejemplo, vigencia mundial en cuanto a exigir respeto, inclusión, participación y ciudadanía, tiene una *absorción* o receptividad diferente en sociedades diferentes. Las fundaciones internacionales, las ONG y las instituciones intergubernamentales como la UNESCO proporcionan indudablemente uno de los vectores dentro de los campos de fuerza que poseen las diferentes sociedades, pero cómo se ejerce el mandato para atender a la diferencia será, en definitiva, encauzado en relación con el campo de fuerza total, con las diversas instituciones y actores y con la forma en que ellos se posicionan en ese campo, que a pesar de la globalización continúa siendo nacional.

A continuación, paso de la breve referencia a la relación de Haraway con su público a las guerras culturales que constituyen el contexto donde exploro la performatividad en Estados Unidos. Luego considero cómo podría concebirse la performatividad en algunos contextos latinoamericanos para destacar las diferencias existentes entre ellos y con Estados Unidos. Por último, analizo la relación de performatividad con el despliegue de la cultura como una solución a los problemas que surgen en los ejemplos reseñados. Los capítulos subsiguientes son elaboraciones de lo que presento aquí y en el capítulo anterior sobre la conveniencia de la cultura.

La performatividad y las guerras culturales

La conferencia de Haraway y sus escritos manifiestan, por un lado, un incesante desvelamiento de las normas racistas, sexistas y homofóbicas que sustentan las representaciones del progreso social y cognitivo, y por el otro, la defensa de las identidades y ordenamientos que se burlan de la normatividad o la soslayan. De ahí su interés en el cyborg y en el *queer* tanto en el sentido sexual cuanto general de la palabra.² Como ya

2. La política *queer* surge en Estados Unidos en parte como el rechazo a la acomodación del movimiento gay a la política de representación modelada en las reivindicaciones de los grupos

sugerí, su público es en gran medida cómplice de estas opiniones y valores. Su obra, junto con la de muchos otros «izquierdistas culturales»,³ representa un anatema para los conservadores (y para un buen número de liberales). Me gustaría señalar, en rigor, los aspectos de este tipo de obras que son performativos de la guerra cultural. Aunque la mayoría del pueblo estadounidense no participó en las guerras culturales, estas se representaron y llevaron a cabo en foros muy visibles y sonoros. Sostengo que las guerras culturales realizan una fantasía nacional, razón por la cual el debate nacional fue estructurado en torno a la separación entre las posiciones radicalmente normativas y no normativas, representadas del modo más conspicuo durante las controversias de el NEA sobre el financia-

étnicos minoritarios. La representatividad gay implica la aceptación de una identidad apoyada en ciertos criterios normativos —por ejemplo, blancos de clase media que tienen relaciones sexuales con gente del mismo género— y la acomodación a una imagen publicitaria —por ejemplo, perfectos consumidores— que confunde la esfera pública con el consumismo. La ética *queer* —que quiere decir «extraño» o «raro»— se resiste a esa normatividad y no se limita al comportamiento homosexual sino que implica una desconstrucción del binarismo hétero- frente a homosexual, sin caer en otra categoría estable bisexual (véase Warner, 1993).

3. Empleo el término «izquierdista cultural» para quienes adhieren a la justicia social con respecto a una variedad de grupos «minorizados». Esta definición, menos que adecuada, se extiende a quienes creen que es posible lograr la justicia social por medios culturales, sobre todo a través de la crítica a las representaciones parciales fundadas en los presupuestos normativos del statu quo. Mucho de lo escrito por Haraway entraría dentro de esta definición. A semejanza de otros términos políticos vigentes en la actualidad, no existe una gran coherencia entre aquellos a quienes se les aplica el rótulo. No hay término satisfactorio para referirse a las posiciones ocupadas en el espectro político, en buena parte porque los políticos no solo son definidos por las instancias ideológicas relacionadas con cuestiones económicas y centradas en la clase, sino porque se hallan sumergidos en la problemática más escurridiza de la identidad y la cultura. Era dable esperar que un «izquierdista» en la década de 1960 se inclinase por el Estado benefactor o fuese anticapitalista, antiimperialista, defensor de las luchas obreras y antirracista según los términos generados por el movimiento de los derechos civiles. Pero la liberación femenina, las posiciones nacionalistas entre los grupos etnoraciales minoritarios, el activismo en la liberación de lesbianas y gays cortan transversalmente esa concepción de «izquierdista», de modo tal que no es necesariamente predecible que un activista gay sea también antirracista o anticapitalista, pese a la presunta generalización de las luchas de las minorías. Todd Gitlin (1995), por ejemplo, afirma que estos «particularismos» han dividido la izquierda: «Se ha llegado a identificar [...] la izquierda con las necesidades específicas de culturas distintivas e identidades seleccionadas». Aunque Gitlin no atribuye esta fragmentación política solamente a la «izquierda cultural» (los conservadores y suprematistas blancos son también grupos de «identidad»), sí la atribuye a la vertiente progresista de esas posiciones, característica del multiculturalismo. Si bien no coincido con la postura de Gitlin, reconozco que aún no se ha formulado debidamente la posición «izquierdista» con respecto a la justicia social en la época posterior a la Guerra Fría. El llamado movimiento antiglobalización, que se inició en Seattle en 1999, por ejemplo, no es sino una colección de posiciones dispares que abarca la preservación del medio ambiente, la reducción de la deuda del Tercer Mundo, el anticapitalismo, el sindicalismo e incluso el patriotismo nacionalista (por ejemplo Pat Buchanan, quien organizó una reunión contra la globalización en Washington, en abril de 2000).

miento de las artes, a fines de las décadas de 1980 y 1990 y en las cuales los artistas del espectáculo —y la performatividad misma— desempeñaron un papel protagónico. El uso del término «fantasía» no significa quitar importancia a las posiciones «progresistas» en una lucha auténticamente real, aunque poderosamente proyectiva (en un sentido psicoanalítico) en todos sus aspectos. La crítica a la obligatoriedad de las normas, tal como aparece en la obra de Haraway, no es solamente analítica; de hecho, es con frecuencia más performativa que analítica en la medida en que el crítico evoca las normas que presumiblemente subyacen en el discurso de los otros. Uno comienza a asumir que estas normas son operativas en todas partes.

La prensa y los medios masivos inducían a pensar que el país entero se había polarizado. Sin embargo, basándose en el análisis de los datos acumulados durante veinte años y extraídos del *General Social Survey* y del *National Election Survey*, Paul DiMaggio (2001) y sus colegas descubrieron que, salvo la división producida en torno al aborto, no hay pruebas para pensar que las opiniones de los «americanos» sobre cuestiones sociales se hayan vuelto más «extremistas». Encontraron que los «americanos» se habían polarizado en muchas cuestiones, pero que esa polarización no superaba la acontecida desde 1972 hasta 1993. Además, «a partir de la década de 1970, el público se ha vuelto *más unificado* en las actitudes hacia la raza, el género y el delito», lo cual refleja en buena medida los puntos de vista liberales sobre la raza y el género y una línea más dura y conservadora en lo referente al delito. Estos investigadores descubrieron asimismo que la segunda definición de polarización, las diferencias entre los grupos (blancos y negros, republicanos y demócratas, hombres y mujeres), no se había incrementado. Además, se había reducido la brecha generacional característica de la década de 1960; las personas mayores de 45 años y los menores de 35 no sustentaban opiniones significativamente divergentes. Hombres y mujeres tenían opiniones similares con

4. Si bien me opongo a definir a los ciudadanos estadounidenses como «americanos» (pues la apelación significa expropiar, por parte de Estados Unidos, el nombre de todo un continente que en rigor se aplica también a otros países), pienso que es analíticamente relevante transmitir el sentido en que los individuos, incluidos los intérpretes sociales, se valen de categorías para referirse a sus objetos discursivos y a ellos mismos. Que los ciudadanos estadounidenses se refieran a sí mismos como «americanos» demuestra, o bien el olvido de la controversia hemisférica suscitada por esa arrogación, o bien, de un modo más significativo, la creencia consciente de que dicha controversia se ganó y que ellos son los únicos que pueden usar ese nombre, en virtud de la legitimidad conferida por el poder, para expresar la creencia de que «nosotros» somos el bastión de la libertad, la justicia y el futuro del mundo. Sobre este tema, véanse Fernández Retamar (1976), Hanchard (1990) y Saldívar (1995). El recurso de la administración Bush al Credo Americano tradicional durante la guerra en Afganistán, pese a darle un giro más moderno y multicultural, es otra expresión de esta arrogación.

respecto al delito y a la educación sexual. Los blancos eran menos abiertamente antirracistas y los negros, con el surgimiento de una considerable clase media de color, albergaban ideas más heterogéneas. Los religiosos conservadores y los religiosos liberales «se han vuelto *más parecidos* en sus actitudes hacia el aborto, el papel de los géneros, la moral sexual, la raza, la educación sexual y el divorcio». La última convergencia se debe al mayor nivel de instrucción entre los religiosos conservadores, especialmente los evangelistas. Solo las personas que se identificaban profundamente con los republicanos o con los demócratas mostraban un aumento en la divergencia de opinión. Partiendo de estos datos, DiMaggio formuló la pregunta rectora de su investigación: «¿Cómo es posible que nuestra política pública esté más polarizado si nuestras actitudes y opiniones privadas se han vuelto más unidas?». Al evaluar la disyunción entre esas políticas y esas actitudes, DiMaggio desestimó dos «falacias crónicas»: la del *cambio* (suponer que todo acontecimiento político notable es una tendencia y no una interrupción transitoria) y la del *muestreo proporcional* (el supuesto de que «los conflictos públicos reflejan las divisiones en el ámbito privado en una proporción fija»). Con respecto a la última falacia, DiMaggio afirmó que las minorías reclamantes pueden «eclipsar [...] a las mayorías reticentes, e incluso parecer más numerosas que estas». De ahí el trabajo de proyección.

DiMaggio consideró si además de las actitudes habían cambiado otras cosas y dio con la hipótesis de que existe una divergencia en lo que es fácticamente cierto: por ejemplo, la disparidad de opiniones entre blancos y negros con respecto a los orígenes de la epidemia del sida. Descubrió, sin embargo, que había muy pocas controversias artísticas —el epítome de las guerras culturales— semejantes a las suscitadas por Mapplethorpe, Serrano o «Los cuatro» de el NEA.⁵ Aunque los valores «americanos» pueden estar polarizados, los investigadores no deben suponer simplemente que los valores se traducen en creencias compartimentadas, pues la gente, afirma DiMaggio, es, por el contrario, mucho más compleja. Lo que caracteriza la sociedad «americana» es el creciente deseo, por parte de los grupos que militan en movimientos sociales y de los organizadores políticos, de «ganar adeptos no solo cambiando las actitudes de la gente, sino también cambiando la prominencia política de las diversas identidades sociales». La absorción institucional de las actitudes les confiere visibilidad: «las actitudes importan más cuando se convierten en el fundamento para

organizar a la gente en grupos controvertidos». Los cambios mediáticos acaecidos desde la década de 1980 hasta la de 1990, que incluían «opiniones más conservadoras [...] en el debate público» —o mayores posibilidades para los conservadores—, llevaron a creer en la existencia de divisiones sociales exacerbadas. Otro factor que produjo la impresión de una polarización tajante fue la manera como los republicanos usaron las cuestiones culturales para ganar notoriedad, de modo que «la política de la moral configuró cada vez más la identificación con el partido de los evangelistas blancos y también con la línea principal de los protestantes, en la década de 1980».

La explicación que da DiMaggio de la polarización depende, pues, de la estrategia de los republicanos para articular un marco retórico dentro del cual sea posible «persuadir a los estadounidenses de aceptar sus opiniones sobre cuestiones sociales [no consideradas individualmente sino] unificadas en un marco narrativo convincente». La guerra de la cultura no es sino ese marco conceptual. Oponiéndose a quienes (en su mayoría presumiblemente situados a la izquierda) piensan que las guerras culturales son impulsadas por las diferencias de clase y de raza, DiMaggio señala que el marco ideológico constituye el medio para fusionar «temas tan dispares como la educación sexual, el abandono de la familia, el aborto, los subsidios del gobierno para las artes y el control armamentista, en un terreno político coherente y transitable (aunque se omitan y, por tanto, se les conceda menos prominencia política a cuestiones tales como la desigualdad económica, la discriminación racial o la reforma de las campañas electorales referentes al financiamiento)». Esto se parece a la noción gramsciana de hegemonía y, de hecho, algunos de los conservadores aludidos por DiMaggio invocaron auténticamente el concepto. En otras palabras, los conservadores captaron con rapidez la persuasión retórica de la política de la identidad y la encauzaron en una dirección más tradicional.

De acuerdo con la premisa de este apartado, las controversias sobre el financiamiento de las artes y, de modo más general, las guerras de la cultura en las cuales contextualizo la receptividad del público de Hara-way según la describí anteriormente, ponen de manifiesto un estilo de relaciones sociales específicamente estadounidense al que denomino «fuerza performativa». «Los cuatro» del NEA, el senador Helms y otros muchos actores se vieron atrapados en una representación pública de declaraciones sobre costumbres y valores sociales; una situación en que los oponentes podían, sin mayores dificultades, «oprimir los botones correctos» y enloquecer a la parte contraria. Sea en Boston (donde la polémica exposición de Mapplethorpe se llevó a cabo en el Instituto de Arte Contemporáneo), en Washington (donde fue cancelada en la galería Corcoran), en Cincinnati (donde el director del Centro de Arte Contemporáneo

5. El senador estadounidense Jesse Helms y otros conservadores se opusieron a que cuatro artistas —John Fleck, Holly Hughes, Tim Miller y Karen Finley— que habían recibido financiamientos del Fondo Nacional para las Artes (NEA) siguieran recibiendo los. Ello se debió a que estos políticos veían obscenidad en sus obras, la mayoría de las cuales tenía temática homosexual.

fue arrestado por exhibirla nuevamente), en Minneapolis (donde Ron Athey, un artista de la «escarificación» enfermo de sida generó una controversia similar) o en California del Sur (donde el proyecto performativo *Art Rebate/Arte Reembolso* enfureció a conservadores y nativos xenóforos, cuando un grupo de artistas repartió, en el lado mexicano de la frontera, billetes de diez dólares a obreros indocumentados para compensarlos por la falta de asistencia sanitaria y de otros beneficios sociales), el choque entre los izquierdistas y los conservadores culturales alimentó una fantasía nacional que duró varios años.

La performatividad se basa en la suposición de que el mantenimiento del statu quo, es decir, la reproducción de las jerarquías sociales relativas a la raza, al género y a la sexualidad se logra mediante la repetición de normas performativas. Ensayamos diariamente los rituales de la conformidad a través de la vestimenta, el gesto, la mirada y la interacción verbal dentro del ámbito del lugar de trabajo, la escuela, la iglesia, la oficina de gobierno. Pero la repetición nunca es exacta; los individuos, especialmente aquellos que albergan el deseo de desidentificar o «transgredir», no fracasan en repetir sino que «fracasan en repetir fielmente». Según afirma Judith Butler (1993), es precisamente este fracaso el que impulsa a los individuos a compensarlo, representando una y otra vez los modelos sancionados por la sociedad. Puesto que nadie puede encarnar plenamente el modelo, hay siempre un paralaje o discrepancia del que se puede sacar ventaja –jugando con él, dramatizándolo, exagerándolo– como un medio para afirmar nuestra voluntad, o en términos de Butler, nuestra «agencia».

Desde la aparición de la teoría de la performatividad –basada, en gran medida, en las elaboraciones derridianas de Judith Butler (1990, 1993) y Eve Kosofsky Sedgwick (1990, 1992) sobre la descripción de J. L. Austin del acto performativo de habla (por ejemplo, el «sí, quiero» en una ceremonia matrimonial)–, la performatividad fue generalmente caracterizada como un acto que «produce lo que nombra» y, en el proceso, efectúa una exclusión obligatoria (Butler, 1993). Aquellos a quienes se les impone atestiguar con su presencia la representación de normas de obligatoriedad, especialmente si esas normas invalidan lo que ellos son (o, mejor, *lo que ellos hacen*), a menudo responden con el silencio, la parodia, el desvío e incluso la resistencia. Parker y Sedgwick (1995) dan ejemplos de homosexuales que no concurren a bodas de familiares y amigos porque el estar *meramente* presentes sin hablar contra el acto («hable ahora o calle para siempre») constituye una negación de sí mismos. «El acto discursivo simple, negativo, potente pero no discrecional de nuestra presencia física –quizá incluso y especialmente la presencia de aquellos para quienes la institución del matrimonio se define por exclusión– [...] ratifica e incrementa la legitimidad de su privilegio». Este enfoque de la per-

formatividad resulta capital para entender los mandatos relativos a la identificación (en Estados Unidos, en torno a las categorías de raza, género y sexualidad); y en rigor hay una gran cantidad de trabajos sobre identidades «alternativas».

En el contexto de Estados Unidos, es harto evidente que esas «alternativas» llevan su propia fuerza performativa, que es considerable y se basa en normas de larga data construidas históricamente. Las alternativas han sido incorporadas en una variedad de mecanismos gubernamentales (en sentido foucaultiano) que aportan la obligatoriedad de representarlas (como latinos, afonorteamericanos, gays, etc.). En efecto, estas alternativas generalmente forman parte de prácticas de contralor oficiales e informales. Como lo explicaré luego, desde las luchas por los derechos civiles en las décadas de 1950 y 1960, la interpelación a la cual se refieren Parker y Sedgwick se ha coordinado considerablemente en torno a las identidades. Y estas han sido apuntaladas por las instituciones estatales, los medios masivos y las proyecciones del mercado que dan forma, respectivamente, a clientes y consumidores. Más aún, en la medida en que la ley y las instituciones legales conciben o extienden derechos a esas identidades, se aplican «presupuestos coherentistas» que ejercen una poderosa fuerza en el perfil demográfico. Por otra parte, cuando el discurso sobre los derechos se centra en la identidad, les es más difícil a los «grupos que se distinguen por tener características teóricamente mutables –las personas obesas, por ejemplo– hacer reclamos antidiscriminatorios (¿por qué no se limitan a bajar de peso?)» (Halley, 2000, pág. 66).

Otro rasgo del imperativo performativo de identificar consiste en que no solamente proviene de la cúpula (el Estado, las corporaciones, las sociedades filantrópicas), sino también de grupos dedicados a la defensa de individuos que se interpretan como minorías, e incluso de los propios miembros de esas minorías. Consideremos los programas de posgrado en estudios étnicos, en los cuales se supone que los peticionarios expresan o suscriben alternativas coherentes con respecto a las normas obligatorias de la sociedad en general. Las expectativas de que los candidatos que serán admitidos en los programas encarnen o ratifiquen estas alternativas, indican irónicamente que la fuerza performativa o el mandato de actuar o desviarse es igualmente operativo también en estas esferas. Ello no quiere decir que los aspirantes a esos programas necesariamente «crean en su identidad de una manera que los críticos desdeñan» (Patton, 1995). Esta fisura en la credibilidad abre un espacio para la controversia, la maniobra, la negociación. Cuando los políticos y estudiosos estadounidenses se valen de identidades «alternativas» provenientes de otros países, como lo hizo la Fundación Ford con los movimientos afrobrasileños partiendo de un imaginario afroamericano (Penha, 2000), los man-

datos performativos se vuelven aun más problemáticos, como veremos luego.

El propósito de estos comentarios no es «inculpar a las víctimas» que defienden la política de la identidad, sino, más bien, cuestionar la eficacia de esta. Michael Warner (2000) escribe lo siguiente: «Puesto que en Estados Unidos la política de la resistencia se definió primero según una línea identitaria, en tanto que los lugares más vigilados por la policía habían sido aquellos dedicados al sexo y no los vinculados con una identidad distintiva, el movimiento organizado de lesbianas y gays tradicionalmente se mostró reacio a comprometerse en una defensa de la cultura sexual basada en principios, fuera del ámbito exclusivamente doméstico». En otras palabras, la aceptación del pasaporte identitario para negociar el respeto y los recursos es atrapada por los procesos de gubernamentalización, en el sentido foucaultiano de gerenciamiento o administración de poblaciones. Aunque esta gubernamentalización siga operando basada en el biopoder (las tecnologías que aseguran el bienestar de los individuos al tiempo que condenan a otros a la exclusión y a la eliminación apelando a ese mismo fin (Foucault, 1991),⁶ lo que está operando cada vez más es el *poder cultural*. La primera instancia del fenómeno tal vez sea la permeabilidad de la sociedad a una comprensión convencional y antropológica de los grupos según los definen las culturas, con el corolario político de que la democracia debe entenderse como el reconocimiento de estas culturas.

En consecuencia, sea que uno suscriba a la política de la identidad o suponga que ocupa un lugar inadvertido donde las identidades se reconocen claramente por la estrechez de miras y por los intereses, se obliga a los sujetos no solo a actuar, sino a imaginar su acción dentro de una estructura «fantasizada». Dicha estructura, cuyo soporte son los contextos institucionales de todo tipo, puede obligarnos a ocupar la posición normativa, aunque criticable, de la clase media blanca, la posición «alternativa» sancionada institucionalmente (afronorteamericana o latina) o incluso instancias opositoras (lesbianas) condicionadas por los medios masivos y por el mercado, lo cual no significa que sean opciones impensables. La propuesta de Haraway (1997) de arrebatarse al cyborg de los mecanismos de naturalización de la tecnociencia y sus máquinas representacionales, «en contraposición con mundos probables y quizás habi-

6. El biopoder «trae la vida y sus mecanismos al reino de los cálculos explícitos y hace del poder-conocimiento un agente de transformación de la vida humana». Los cuerpos son identificados con la política, porque manejarlos es parte de gobernar el país. Ello ha continuado en la vida contemporánea. Para Foucault (1984, 1991), «el umbral de modernidad de una sociedad» se alcanza cuando la vida de las especies se arriesga a utilizar las propias estrategias políticas.

tables de la tecnociencia globalizada», sería una versión de este impensable o «*queer mental*».

Peró en general la estructura imaginaria resulta operativa (aunque no menos real) en, por ejemplo, las guerras culturales a las que hice referencia, donde se supone que todos los conservadores asumen la misma posición y todas las minorías tienen razones fundamentales para solidarizarse mutuamente. Con respecto a esto último, Warner (1993) afirmó que el pluralismo liberal fomenta un clima cultural en el que se nos obliga a aceptar la idea de que los grupos dispares no normativos son equivalentes, una idea reflejada en el eslogan «Racismo, Sexismo, Homofobia: date cuenta de las conexiones». Más que una alianza política eficaz, este pluralismo al estilo «Rainbow»* proyectó «un espacio “fantasizado” donde todas las identidades personificadas podían representarse visiblemente como formas paralelas de identidad». Según Warner, ese modelo de política cultural no es idóneo para interactuar con «los movimientos que no tematizan la identidad de la misma manera» (1993).

Se hizo una observación semejante con respecto a los públicos que asisten a la representación de obras transgresoras y que pueden clasificarse en tres tipos: (1) el público implícito/cómplice, que comparte la misma perspectiva que, digamos, «Los cuatro» de el NEA, que se jacta del «retorno» de los géneros y sexualidades «reprimidos»; (2) el público beneficiario, es decir, la sociedad «educada» —sea hipócrita o no (por ejemplo, Jesse Helms et al.)— que se escandaliza o actúa como si lo estuviera ante el estilo descarado y directo de la exhibición de una «alteridad» obscena, y (3) el público ahído y «entrenado» de los *talks shows* televisivos y de las revistas y diarios dedicados a la chismografía, que disfruta de la tensión producida entre (1) y (2). Curiosamente, la mayoría de los artistas del espectáculo no es consciente de las diferencias en el público o bien no se da por enterada. En la instalación en vídeo «Cornered» (1988), Adrian Piper, «arrinconada» tras un escritorio, se dirige a un público al que acusa de suponer, de un modo racista, que ella es blanca cuando «de hecho» es negra. Irónicamente, es Piper quien acorrala a su público, dando por sentado que es blanco y racista, lo cual le permite, además, combinar una variedad de públicos. Guillermo Gómez-Peña y Coco Fusco hacen algo parecido en *The Couple in the Cage* (Fusco, 1992), donde representan a dos amerindios del Golfo de México aún no descubiertos. El espectáculo se monta en una jaula y los actores usan las vestimentas y los accesorios más extravagantes: aunque son presumiblemente primitivos, uno de ellos mira televisión y el otro escribe en un ordenador portá-

* Rainbow [arcoiris] es el nombre de la coalición de diferentes etnias para luchar por los derechos civiles en Estados Unidos. [T.]

til. Los artistas afirman sin embargo que el público desprevenido los tomaba por indios auténticos a quienes era preciso maltratar y humillar. Una afirmación claramente deshonestas, pues fueron los actores mismos los que se metieron en la jaula e invitaron al público a representar una fantasía primitivista, absurda y de tono posmoderno, e incluso a alimentarlos como si fueran animales enjaulados. Así pues, se invitó a los espectadores a «representar» lo que haría el público beneficiario, y cuando aceptaron el pacto –cuando fueron «acorralados»– los tomaron por ese tipo de público y los rotularon de racistas (Fusco, 1992). Según Carol Becker (1995), los artistas contemporáneos aprenden a «apartar [...] a los espectadores» como resultado de un didactismo moral nacido del presupuesto de que el suyo es «un público conservador que debe ser radicalizado o un público puritano que necesita una buena sacudida». Pero tales proyecciones no se limitan al mundo artístico.

La omnipresente fantasía social que nos compele a representar la conformidad o el rechazo respecto de los roles e identidades que dan su matiz particular a la política cultural de Estados Unidos, no es sino el producto de una coyuntura mediada y condicionada por los medios masivos, el mercado, el Estado benefactor y los sistemas jurídico y político. Sinérgicamente, esa coyuntura nos impone representar lo que debe ser un hombre, una mujer, un blanco, un negro, un individuo de color, un heterosexual, un gay, etc. Por esta razón, a mi juicio resulta improductivo encomendar a los artistas del espectáculo o a los grupos identitarios la tarea de operar a través y en contra de estas imposiciones. Cualesquiera sean sus tendencias ideológicas o sus fenotipos ellos, como el resto de nosotros, están condenados a representar, por así decirlo. Este imperativo se extiende a todos los estatutos e identidades, incluso a aquellos que nos hemos acostumbrado a imaginar como «dominantes». La hipótesis de que hay una cultura dominante cuyos miembros pueden pasar inadvertidos, sin preocuparse de quiénes son ni de cómo se los representa, ya no constituye una premisa viable. La avalancha de libros sobre la blancura, identificándola como una etnicidad que no puede pasar inadvertida, indica que vivimos en una cultura donde se obliga a cada uno a enfrentarse consigo mismo –y a menudo a reconocer la construcción y la representación de esa identidad– en el proceso de enfrentar los desafíos blandidos por «los otros» al estatuto cultural de uno.⁷

7. Los estudios sobre la blancura se convirtieron en una industria en crecimiento en la década de 1990. Ya no es posible decir que los blancos pasan inadvertidos. Cuando la prensa popular recoge el tema («Whiny White Men», 1995; Kinsley, 1995), ello significa sin duda que la cuestión ha calado hondo. Menciono solamente los estudios más notables, aunque hay muchos más: Appiah y Gutmann (1996); Babb (1998); Bay (2000); Bonilla-Silva (2001); Bonnett (2000); Clark y O'Donnell (1999); Conley (2000); Cuomo y Hall (1999); Curry (2000); Daniel (2002);

Las raíces históricas de la performatividad «americana»

Lo que he llamado fantasía nacional tiene una larga historia que se remonta al abolicionismo y las subsiguientes estrategias de autoafirmación por y para los negros y otras minorías. La espectacularidad de la ley Jim Crow y de los linchamientos que la acompañaron fueron la materialización brutal de las fantasías de contaminación sustentadas por los blancos. Las luchas por los derechos civiles durante las décadas de 1950 y 1960, proporcionan el más reciente prototexto que prepara el terreno para el carácter performativo de los restantes decenios del siglo. Según Stanley Aronowitz (1995), la novedad resultante de la nueva política no es sino el efecto performativo derivado de la puesta en escena de la controversia (por ejemplo las sentadas, en la época de los derechos civiles): la nueva política «rechazó la sensatez tradicional de la política electoral –construya una coalición con una base amplia, elija sus candidatos, trabaje con ellos para presentar la legislación procedimental, etc.– y optó en cambio por la microintervención directa que “tácitamente recusa la legitimidad ética de la mayoría”».

Las luchas por los derechos civiles posibilitaron en gran parte estas intervenciones. De hecho, durante la administración Johnson (en la década de 1960) la mayor penetración del Estado benefactor para canalizar la conducta, el equivalente foucaultiano de gubernamentalidad, confluyó con las luchas en torno al bienestar, las definiciones de familia y, posteriormente, el derecho al aborto y el *ethos* cultural de los grupos minoritarios. El partido *nuyórico* de los Young Lords organizó, por ejemplo, una «Ofensiva de la Basura» para llamar la atención sobre la escasa recolección de residuos en El Barrio por parte del Departamento de Sanidad. Cuando los «perros» (el «Departamento de la Basura») les negaron las escobas para barrer la zona, amontonaron los residuos en medio de la calle «hasta que llegaran los cerdos».⁸ Esos acontecimientos tuvieron un

Delgado y Stefancic (1997); Dobratz y Shanks-Meile (1997); Dyer (1997); Ferber (1998); Fine et al. (1997); Frankenberg (1997); Hale (1998); Harrigan (1999); Helms (1992); Hill (1997); Howard (1999); Ignatiev (1995); Ignatiev y Garvey (1996); Jacobson (1998); Jurca (2001); Kincheloe et al. (1998); Kivel (1995); Lamont (1999); Levine-Rasky (2002); Lipsitz (1998); I. López (1996); McKee (1999); McRoy (2001); Nakayama y Martin (1999); Rasmussen et al. (2001); Roediger (1991; 1994; 1998; 2002); Rodríguez y Villaverde (2000); Rothenberg (2001); Sartwell (1998); Takaki (2000); Thandeka (1999); Walle (2000); Ware y Back (2001); Wetherell y Potter (1992); Wray y Newitz (1997).

8. Llamarlos *dogs* o «perros» a los que recogen la basura [*garbage*] corresponde a un juego de palabras basado en las siglas del *Department of Garbage*, es decir, D.O.G. Por añadidura, las minorías raciales –sobre todo negros y latinos– llaman tradicionalmente *pigs* o cerdos a la policía. En este caso, el término se extiende a los blancos uniformados (sobre todo irlandés-norteamericanos e italo-norteamericanos) que no prestan los servicios debidos en los barrios de minorías.

enorme poder performativo, igual o superior al de la mayoría de las artes del espectáculo, como señala Agustín Laó en una historia sobre los Young Lords. Laó (1994-95) destaca el simbolismo múltiple de esta acción performativa: fue ejecutada en un acto ritual de limpieza y como refutación a la imagen que la sociedad tenía de su comunidad en cuanto un contaminante social abyecto. Los Young Lords demostraron una sofisticación mediática comparable a la de ACT UP en las décadas de 1980 y 1990, con acciones tales como la toma de la Iglesia Metodista Hispana (28 de diciembre de 1969), rebautizada Iglesia del Pueblo, y la del Lincoln Hospital (14 de julio de 1970). Estos acontecimientos no fueron meros vehículos para obtener publicidad, sino también modos de organizar a la comunidad en torno a servicios necesarios como la educación, la nutrición y la salud.

Los mismos rebeldes que habían participado en los disturbios en El Barrio «pasaron a dirigir programas contra la pobreza [...] o a trabajar en el Centro de Acción Urbana del alcalde Lindsay», lo cual demuestra tanto la eficacia de sus acciones cuanto el poder canalizador de los programas gubernamentales del período. Dicha canalización se logró no solamente en relación con la pobreza, sino, como ya expliqué, en relación con el financiamiento de la cultura en los recién establecidos consejos estatales para las artes y el NEA. La administración Nixon siguió aportando fondos para la cultura y además incrementó un 500% el presupuesto del NEA durante su primer año de gestión. Los funcionarios gubernamentales se aseguraron, por su parte, de que los subsidios llegaran también a los cascos urbanos. En diciembre de 1969, Nixon sometió a la aprobación del Congreso su presupuesto para las artes, alegando que la cultura es «una herramienta en favor de la democracia». La idea se aplicaba igualmente a la necesidad de atraer a las minorías descontentas —Nixon asumió una postura agresiva en pro del Poder Negro— y a quienes se oponían a la guerra de Vietnam. El Presidente procuraba luchar en los mismos términos que la elite contracultural (Jane Fonda, Susan Sontag, Robert Rauschenberg, la Coalición de los Trabajadores del Arte, etc.) que estaba utilizando la cultura contra los métodos militaristas de la administración.

Los boicots a los viñedos organizados por el Farm Workers Movement (Trabajadores Agrícolas Unidos - FWM) bajo el liderazgo de César Chávez constituyeron otras acciones performativas nacidas de la lucha social y política. El Teatro Campesino fue el brazo cultural del movimiento que fomentó la lucha de los obreros agrícolas y contribuyó a la creación de una nueva conciencia cultural entre los mexicanos estadounidenses. El muralismo, la más conocida de las formas artísticas chicanas, surgió en el contexto de este activismo. En 1968, Antonio Bernal pintó el primer mural chicano en los muros de las oficinas del FWM donde estaba

el Teatro Campesino. El sentimiento activista del período se refleja en las figuras del mural, comenzando, a la izquierda, con los legendarios protagonistas de la Revolución Mexicana, la Adelita, Emiliano Zapata y Pancho Villa, siguiendo con los héroes mexicanos estadounidenses Joaquín Murieta, César Chávez y Reies López Tijerina, y concluyendo con un Pantera Negra y Martin Luther King (h.), en una expresión de solidaridad con el movimiento negro. Esteban Villa, un artista que trabajó con Mala Efe (un acrónimo por Mexican American Liberation Front y también un juego de palabras que transmite su carácter sedicioso en la frase *mala fe*), se refirió a la conexión directa entre el activismo chicano y la representación en una entrevista con el estudioso chicano Tomás Ybarra-Frausto:

*Esto fue por eso del año '68 [...] Era la época del boicot a los viñedos y de la Huelga del Tercer Mundo en Berkeley. Solíamos reunirnos regularmente para discutir el papel y la función del artista en El Movimiento. Al principio nuestro grupo se componía principalmente de pintores y llevábamos nuestros trabajos y los criticábamos. Las discusiones eran acaloradas, sobre todo las polémicas en torno a la forma y contenido del arte revolucionario y la pertinencia de los murales y del arte gráfico. Se analizaron especialmente los pósters y otras formas gráficas, pues muchos de nosotros estábamos creando cartelones como herramientas para organizar los diversos mitotes chicanos en la Bay Area (Esteban Villa, véase Ybarra-Frausto, 1991).**

Según explica Ybarra-Frausto, los murales y otros géneros artísticos chicanos, particularmente los altares tipo instalaciones, se inspiraron en fuentes vernáculas: las imágenes de santos en calendarios votivos, los iconos religiosos (por ejemplo, la Virgen de Guadalupe), los pósters teatrales, los graffiti, los tatuajes e incluso los coches con amortiguadores bajos, y otros ornamentos y modificaciones adaptados al gusto del automovilista. Pese al carácter desafiante de la representación y de los murales chicanos, o tal vez debido a ello, el financiamiento de los programas contra la pobreza se dirigieron a los centros comunitarios que procuraron conferir poder a los residentes locales, en parte mediante la pintura de murales, y que fueron elegidos por los gobiernos federales y locales para manejar la crisis. De acuerdo con Rodolfo Acuña (1980), «el empuje de la Guerra contra la Pobreza para obtener la máxima participación de los ciudadanos llevó a los trabajadores de esos centros, quienes competían con otras oficinas gubernamentales, a prestar servicios en todos los sectores de la comunidad. Los jóvenes chicanos se convirtieron en el blanco

* Las palabras en bastardilla están en castellano en el original. [T.]

específico». Uno de estos blancos, los Jóvenes Ciudadanos por la Acción Comunitaria (JCAC), se transformó en los Boinas Marrones, un grupo similar a los Panteras Negras y a los Young Lords. Los tres grupos emplearon tácticas políticas y culturales nacionalistas, respaldaron las luchas de liberación del Tercer Mundo y enfrentaron al gobierno y a la policía. Razón de más para que el gobierno tratara de neutralizarlos con la zanahoria de los programas para la afirmación cultural y el palo de la represión policial.

Los proyectos de los negros, chicanos y puertorriqueños referentes a la afirmación nacionalista tenían doble filo. Resultaban imprescindibles para que las comunidades se movilizaran y asumieran el control de sus escuelas, centros de servicios sociales y otras instituciones locales. Un activista chicano, Rodolfo *Corky* Gonzales, fue el paradigma de esta doble agenda. Organizador de la comunidad en un principio —fundó *Los Voluntarios*—, llegó a dirigir más tarde uno de los programas juveniles de la Guerra contra la Pobreza. También fue el autor del poema épico «Yo soy Joaquín» sobre las adversidades de la vida en el barrio, del cual el cineasta Luis Valdez hizo una película.

Pero hacia principios de la década de 1970, el activismo de los chicanos y otros militantes étnicos se había replegado espectacularmente en las esferas institucionalizadas de la cultura y la asistencia social. La represión política, el fin del activismo antibélico y «las abundantes dosis de fondos federales [...] obligaron a transigir a muchos antiguos líderes de los derechos civiles» (Acuña, 1980). La acción política cedió frente a la negociación política en ámbitos cada vez más institucionalizados: programas universitarios dedicados al estudio de los afronorteamericanos, los chicanos, los puertorriqueños y las mujeres; programas culturales para la comunidad; programas para la educación bilingüe, etcétera.

Este incremento en la gubernamentalización constituye un importante factor que condiciona el surgimiento de la política de la identidad, especialmente las maneras en que el Estado benefactor del capitalismo tardío traduce las interpretaciones de las necesidades de la gente en términos legales, administrativos y terapéuticos, reformulando así la realidad política de dichas interpretaciones. Según Nancy Fraser, los conflictos surgidos entre interpretaciones opuestas de las necesidades en la sociedad contemporánea revelan que habitamos «un nuevo espacio social», diferente de la esfera pública ideal postulada por Habermas, donde prevalece el mejor argumento. Por ejemplo, en relación con «la vida gay», las controversias sobre el financiamiento de las artes, producidas a fines y a principios de las décadas de 1980 y 1990, respectivamente, implicaban la impugnación de «la intromisión de una actitud gay hacia la vida» (la objeción es de Helms) o simplemente una impugnación no nor-

mativa en el dominio de las burocracias estatales (incluidas las organizaciones artísticas y las instituciones culturales públicas), establecida para adjudicar indemnizaciones basadas en el mérito, las necesidades y otros criterios. Las controversias involucraban la viabilidad de los «expertos» que supervisaban esas instituciones, la legitimidad de las demandas grupales fundamentadas en un *ethos* y la «reprivatización» de los discursos de esos grupos, mediante la cual se procuraba repatriar las necesidades recién problematizadas a sus antiguos enclaves económicos, fueran domésticos u oficiales» (Fraser, 1989). El contragolpe conservador y la defensa progresista se basaron ambos en la intromisión de los asuntos culturales en la vida pública o en reivindicaciones fundadas en el carácter privado de dichos asuntos.

En este nuevo contexto social y habida cuenta de la jugada conservadora para impedir el acceso a los derechos, los fundamentos de estos fueron reemplazados por un paradigma de interpretabilidad. Ello marca una desviación con respecto al clásico discurso liberal, que confiere derechos a los individuos y no a los grupos. El derecho grupal debe darse en un *terreno vicario* como el idioma (para los latinos y otras minorías étnicas), la familia o la sexualidad (para las agrupaciones de gays, lesbianas y mujeres), esto es, en una experiencia específica en torno a la cual los grupos, especialmente los subordinados o estigmatizados, constituyen su identidad. Pero esta estructuración de la nueva política le impone a cada uno ocupar su lugar dentro del conjunto de los grupos reconocidos, o bien movilizarse para ser reconocido como tal sobre la base de «su cultura». Una política de la identidad de esas características debe ser comprendida en la especificidad de la sociedad estadounidense, lo cual no significa que una política de la identidad no opere de diferentes maneras en otras formaciones nacionales.

Los movimientos «raciales» fueron, a mi juicio, los primeros de los «nuevos movimientos sociales» o «nuevos antagonismos», según la teoría de la democracia radical de Laclau y Mouffe (1995), en cuestionar las formas de subordinación imperantes en Estados Unidos luego de la Segunda Guerra Mundial; por ejemplo, la burocratización y mercantilización de la vida «privada» del consumidor (Omi y Winant, 1986). Tal vez el mayor de los cambios producidos por el movimiento de los derechos civiles fue la transformación de los medios de acceso a los bienes y servicios suministrados por el Estado benefactor. Estos programas constituyeron un factor importante en la redefinición de los términos de la identificación grupal, pues contribuyeron a cambiar la comprensión del papel del cliente, desde los casos estrictamente individuales a aquellos relativos a los grupos designados, reforzando así la conciencia de una identidad grupal subalterna. Otras minorías, sobre todo algunos de los grupos históricos latinos (chicanos, puertorriqueños) o asiáticos estadounidenses

(chinos, japoneses y filipinos), llegarían a hacer demandas al Estado en esos términos y a desarrollar, al cabo del tiempo, un enfoque panétnico de esta política de acceso. Cabe decir entonces que en Estados Unidos la sociedad, concebida primero como el sitio donde se negociaban las políticas étnicas y raciales según una *guerra de maniobras* y, por tanto, donde cada uno conocía su lugar, pasó a ser una sociedad en la cual las identidades se desjerarquizaban y reconstruían de acuerdo con una *guerra de posiciones*, para usar un término gramsciano (Gramsci, 1971; Winant, 1994). Esa transformación permitió a tales grupos pensar y ejecutar la política también en función de la cultura, tomando en cuenta que las normativas que mantenían vigente el orden previo debían ser derribadas en términos *de facto* (en el terreno del prejuicio, del hábito y de otras inercias culturales), así como en términos formales *de jure*, inicialmente desplegados en el movimiento en pro de los derechos civiles. Hacia fines de la década de 1960, los negros, los latinos, los asiáticos, las feministas y los grupos gays afirmaron el derecho a incorporar su propia cultura en la esfera pública y en la esfera institucional. En esa época, muchas universidades crearon departamentos de estudios dedicados a los negros, chicanos, puertorriqueños, asiáticos y a las mujeres. Y fue en esos espacios, al igual que en las comunidades, donde las expresiones más «propiamente» culturales de estos grupos se nutrieron y se esgrimieron como un instrumento para promover la descolonización.

Entre los intentos realizados en ese sentido, cabe destacar la ofensiva para legitimar la adjudicación y legislación de derechos sobre la base de las necesidades grupales y no en los términos posesivos e individualistas que tradicionalmente definen el discurso de los derechos. Martha Minnow da la siguiente explicación del cambio hacia una política de la identidad:

En Estados Unidos, surge un tipo predecible de lucha entre los grupos religiosos y étnicos. Aquí el marco legal predominante en la retórica de los derechos resulta problemático, pues no se adecua fácilmente a los grupos. La libertad religiosa, por ejemplo, protege inevitablemente la libertad individual de la autoridad estatal o de las presiones ejercidas por los grupos privados. A los grupos étnicos les falta incluso el acceso a la protección constitucional, a menos que tengan la opción de hablar o reunirse en un grupo cuya identidad han elegido (1988, pág. 319).

La interpretabilidad constituye, pues, un «nuevo espacio social» donde los grupos afirman la autonomía y la legitimidad a partir de su cultura específica. Esa afirmación no ocurre en el vacío, sino que se hace posible por la coyuntura de un Estado benefactor que define a los clientes por grupo; por un sistema mediático y de comercialización cuyo blanco son los consumidores; por los medios jurídicos asequibles para recusar la

discriminación. La pertenencia cultural no solo se caracteriza por el conjunto de prácticas en que participa una comunidad específica, pues las relaciones con los otros y con las instituciones también demarcan el sentido de comunidad. Aquí se encuentran las bases sobre las cuales el impulso a la no normatividad o abyección sirve como medio para recuperar la solidaridad grupal. La cultura, entendida no solo afirmativamente sino, lo que es aun más importante, como la diferencia grupal con respecto a las normas omnienglobantes, se ha convertido en el fundamento de toda demanda de reconocimiento y de recursos. Desde esta perspectiva, y en la medida en que es posible afirmar que se tiene una cultura (un conjunto distintivo de creencias y prácticas), también se tienen fundamentos legítimos para exigir la emancipación (véase el análisis de la ciudadanía cultural en el capítulo 1).

Normalmente se da por sentada la premisa de la legitimidad cultural. La primera objeción al concepto tal vez provenga de la aseveración de que una identidad *no* es una cultura. ¿Constituyen los euronorteamericanos, los afronorteamericanos, los estadounidenses latinos, asiáticos, gays y lesbianas culturas *diferentes*? Según Appiah, ninguno de estos grupos constituye, por sí mismo, una *cultura común* (Appiah, 1994); más bien, se hallan todos posicionados los unos frente a los otros en un campo de fuerza que podría definirse como la cultura de Estados Unidos. El encuadre que el activismo negro proporcionó a otros grupos políticos en la década de 1960 es un ejemplo de cómo la escala para hablar de cultura es la nación, incluso en estos tiempos de rápidos cambios. Los blancos, digamos, adoptaron muchas de las formas que los negros mismos habían generado en relación con la «normatividad» blanca, un punto señalado por algunos críticos —Manning Marable, Isaac Julien, Paul Gilroy y Kobena Mercer, entre otros—, quienes alegan que la negritud no es un monolito encerrado en sí mismo. Isaac Julien va más lejos y afirma que existe un parentesco cultural entre Spike Lee y el suprematista blanco David Duke, pues ambos se oponen al mestizaje en nombre de la pureza racial (Julien, 1992; Marable, 1991; Gilroy, 1992; Mercer, 1994). El hecho mismo de que a los grupos mencionados se los designe como culturas discretas es un fenómeno «americano», inscripto en las instituciones nacionales de Estados Unidos (por ejemplo, la Oficina de Censos). Por otra parte, semejante afirmación es posible porque es el resultado de un proceso histórico que culmina en los últimos treinta y cinco años. La política de la identidad es la forma que toma la política de intereses estadounidense en el período subsiguiente a los derechos civiles, un período signado por la emergencia de otros movimientos sociales, la reconversión de su economía conforme a una línea posfordista y en relación con el nuevo orden económico mundial y el flujo sin precedentes de inmigrantes europeos.

La teoría de la performatividad de Judith Butler se concibió, precisamente, para romper este marco y dar cuenta de una política de la «desidentidad» que no se basa en la visibilidad sino en el fracaso en reproducir la identidad. La «desidentificación» puede entenderse como una forma de jugar con las representaciones y *dentro* de ellas, por lo cual ha cobrado vigencia con respecto (o como un desafío) a la política de la identidad. Esta última se apoya en la creencia de que las identidades son ya dadas, lo cual impide reconocer que todas las identidades se constituyen en una relación recíproca, una idea retomada a su vez por la desconstrucción en la frase «exclusiones constitutivas». «La política de la desidentificación» solo nos permite maniobrar dentro de la identidad reencuadrándola. Algunos, por ejemplo Butler, han atribuido un carácter «subversivo» a este modo estratégico de comportamiento, aunque solo se limite a un grupo específico de transgresores del género o la sexualidad y no sea necesariamente «subversivo» en un sentido progresista. La desidentificación, pese a su aparente desafío, constituye el intento de resignificar una categoría normalizadora o de valorizar un «fracaso de identificación». Como tal, es una «mala interpretación» producida desde adentro pero que no se opone a lo normal (Muñoz, 1999). La afirmación de Butler de que esas «rearticulaciones» conducen a una «diferencia interna [...] [más] democratizante» dentro de la experiencia de identidad amplía esta interpretación más allá de su utilidad, pues la desidentificación no se limita a quienes repudian las normas de una sociedad que valora lo heterosexual, lo blanco, lo masculino. También los blancos racistas y los adeptos a las milicias se desidentifican con lo que perciben como hegemonía liberal; la desidentificación es, además, practicada por todos de manera cotidiana y no únicamente por quienes «fracasarían en repetir fielmente» (Butler, 1993).

Los etnometodólogos han explicado este fracaso mediante el concepto de «indexicalidad», referido al contexto donde las elocuciones adquieren significado para oyentes y espectadores (Garfinkel, 1967). El contexto, sin embargo, no es nunca fijo sino un proceso abierto y en curso que permite a los participantes hablar, comportarse y negar que lo hicieron de la manera como se les atribuyó. Este hacer y afirmar no haber hecho tiene su anclaje en la apelación a las condiciones contextuales que son múltiples y están abiertas a diversas interpretaciones. «A los efectos de *conducir sus asuntos cotidianos*, las personas se niegan a permitir que los otros comprendan “de qué están hablando realmente” [...] La expectativa de que las personas *van a* comprender el carácter ocasional de las expresiones, la específica vaguedad de las referencias, el sentido retrospectivo-prospectivo de una ocurrencia presente, la espera de algo posterior para esclarecer lo que se quiso decir antes, constituyen las propiedades sancionadas del discurso común» (Garfinkel, 1967). Todos evitamos

alguna vez la fijación en el significado (intencional o no) de nuestras elocuciones valiéndonos de la réplica «eso no es lo que dije».

En la medida en que un grupo cualquiera haga una afirmación con respecto a la identidad sin reconocer su imbricación en los discursos de los otros, ello constituye, de acuerdo con Butler, una forma de repudio, una fetichización de la identidad. Dado que la performatividad es el «poder del discurso para producir efectos a través de la reiteración» de las normas (Butler, 1993), la identidad es un efecto regulado y no la base a partir de la cual se actúa. «Si hay *agencia*, se la encontrará, paradójicamente, en las posibilidades abiertas en y por esa apropiación restringida de la ley reguladora, por la materialización de dicha ley, por la apropiación obligatoria de esas demandas normativas y por la identificación obligatoria con ellas». Ello no significa, empero, que una política contestaria viable se siga del «fracaso de repetir fielmente» en el proceso mismo de dar fuerza de «ley». Esto es una negación rotunda de las interpretaciones hechas en un libro anterior, *Gender Trouble*, donde Butler parece postular el travestismo y la parodia como políticas factibles. La negación no elimina, sin embargo, un problema fundamental de los análisis deconstrutivos: funcionan muy bien para los textos, pero en apariencia resultan impotentes ante las operaciones de las instituciones que ejercen una fuerza reguladora sobre dichos textos. Su argumento de que «volver el poder contra sí mismo produce modalidades alternativas de poder capaces de establecer un tipo de controversia política que no consista en una oposición “pura”» (Butler, 1993), debe ser, no obstante, elucidado en el plano de las instituciones y sus efectos (sistemas legislativo y judicial, reforma de la asistencia social, programas de acción afirmativa, política exterior y de las fuerzas armadas). En la medida en que Butler imagina —ateniéndose a la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985; véanse también Laclau, 1990 y Mouffe, 1992a, 1992b)— que la democratización surge del conflicto relativo al género y, de manera más amplia, a lo cultural, ella es presa de la misma fantasía que pretende elucidar.

Cierto es que en Estados Unidos pocos o ninguno de nosotros nos hallamos realmente exentos de esta fantasía. Sin embargo, la perciben con suma frecuencia los extranjeros, quienes experimentan la desfamiliarización debido a los presupuestos que pesan sobre ellos. Paul Gilroy se refiere al «americentrismo de la interpretación de etnicidad y diferencia cultural» por parte de los negros estadounidenses (Gilroy, 1992). Mi propia experiencia con activistas e intelectuales latinoamericanos me proporcionó una comprensión diferente de Estados Unidos, en la cual coexisten un conservadurismo profundamente asentado y una proliferación de políticas de la identidad y desidentidad. El principal error de los latinoamericanos, pienso, consiste en comparar este estado de cosas con la balcanización producida en Europa Oriental; incluso observadores cui-

dadosos como García Canclini (2001) asumen esta postura, sobre todo porque desde la experiencia de América latina la identidad aún se arraiga considerablemente en la nación. Para ellos, la política de la identidad en Estados Unidos tiende a crear divisiones.⁹ En cambio, las controversias se llevan a cabo *dentro* de un campo de fuerza en gran medida libre de cuestionamientos. Si utilizara los términos heideggerianos mencionados brevemente en el capítulo 1, cabría decir que el «encuadre» (*Ge-Stell*) provoca un llamado a un tipo específico de ordenamiento «que deja fuera toda otra posibilidad de revelación» (Heidegger, 1977). Esta fantasía nacional nos encierra en una política de interpretación y reinterpretación con respecto a los muchos grupos que exigen el reconocimiento de su «cultura» y de sus derechos. La imbricación conflictiva del sistema de asistencia social, la magistratura, los medios masivos, los mercados laborales y de consumo, mantiene *unida* esta fantasía. De tal suerte, el impulso performativo mismo de «ponerse en escena» o *acting out*, que Butler toma acertadamente como un signo de conflicto, se encuentra ya condicionado por esta coyuntura de factores que incluyen a las instituciones «alternativas». Dado que los criterios de, digamos, los programas contra la pobreza y de los organismos que financian las artes fueron concebidos dentro de un orden legal que garantiza las instituciones sin fines de lucro y las paragubernamentales, la «alternatividad» de Estados Unidos forma parte del sistema (Wallis, 1998). Dos o tres generaciones de artistas, activistas y académicos se han esforzado por jalonar un espacio para las alternativas que existen necesariamente como tales, tanto dentro de la fantasía como dentro de la legalidad.

Este impulso de *acting out* tiene un condimento especial en Estados Unidos. A ello me refiero cuando hablo de fantasía, la cual no se limita ciertamente a los activistas progresistas ni a los artistas del espectáculo. Ya dije que los políticos representan y que incluso lo hacen los archiconservadores. ¿De qué otra manera cabe entender la reacción del nuevo grupo «oprimido», según la descripción hecha por los medios tras el estallido de las bombas en la ciudad de Oklahoma, sino como la representación de «los iracundos hombres blancos»? Los hombres blancos, de quienes se pensó que estaban más allá de la representación, es decir, no marcados, se hallan hoy sujetos al estereotipo característico de otros grupos. El rasgo abyecto reside en su presunto racismo asesino. Un informe de *The Village Voice* sobre el movimiento miliciano nos haría pensar que la mayoría de los hombres blancos están listos para poner en escena o acción la limpieza racial (incluida la venganza a los «traidores a la raza») que Wi-

9. Subrayo este punto en mi introducción a *Consumers and Citizens* de García Canclini. Véase Yúdice (2001a).

lliams L. Pierce imaginó en *The Turner Diaries* (Ridgeway y Zeskind, 1995; Woodward, 1995; Davis, 1995; Savan, 1995). Los diversos relatos sobre los motivos que indujeron a Timothy McVeigh y Terry Nichols, acusados de arrojar las bombas, indican que estaban buscando reconocimiento en una cultura que solamente se lo concede a los ricos y a quienes tienen una «diferencia» (los negros y otras minorías). En el caso de McVeigh, la motivación fue «los sentimientos de alienación» compartidos con los hombres que integran el movimiento miliciano y la identificación con «los oprimidos por el gobierno», como la rama de los davidianos que murieron en Waco, Texas (Kifner, 1995). Nichols, por su parte, asumió el manto de la abyección con ánimo disidente, «declarándose un forastero no residente, no extranjero y ajeno al estado imperante en el foro» (Rimer, 1995). Si los retratos son correctos o no importa menos que el mandato de encuadrarlos de esta forma. Por «fuerza performativa» me refiero pues a este encuadre de interpretación mediante el cual se encauza la significación del discurso y de los actos.

¿Qué ley regulatoria hay en un país caracterizado por el favor?

No es por casualidad que Butler (1993) define la performatividad, relacionándola con el derecho, como «un conjunto de acciones movilizadas por la ley, la acumulación y el disimulo citacionales de la ley que produce efectos materiales, la necesidad vivenciada de esos efectos así como la impugnación vivenciada de esa necesidad. La performatividad es entonces [...] la reiteración de una norma o de un conjunto de normas [...]». Indudablemente Butler no está hablando del código legal per se, sino, más bien, de normas sociales o psicosociales disciplinarias (en sentido foucaultiano) que producen cuerpos «sexuados» y, por una lógica similar, cuerpos «racializados». Sin embargo, el uso intercambiable de la ley y la norma indica que en su interpretación de la cultura estadounidense la normalización y la ley se hallan en mutua e íntima proximidad. Foucault afirmó que a fines del siglo XVIII, cuando se les enseñó a los sujetos «autónomos» a controlarse a sí mismos, la disciplina se difundió a lo largo del nuevo terreno de lo social y detentó un poder mayor que la ley, todavía ligada a la noción de soberanía. Podría alegarse empero que pese a la colocación más visible de la observancia y la disciplina en esas instituciones (por ejemplo las cárceles) cuyo propósito era separar a los elementos peligrosos, estas actividades extendieron la normalización generada en las instituciones productoras de conocimiento fuera del marco jurídico. Tal como aduce Boaventura de Sousa Santos (1995), el poder disciplinario y el poder jurídico no son incompatibles, como pensó Foucault, sino que se unen y apoyan recíprocamente.

Este tipo de imbricación ocurre ciertamente en el manejo de las poblaciones en el Estado benefactor de Estados Unidos, como se puso de manifiesto en la conexión entre las tesis sobre «la cultura de la pobreza» y las nociones de delincuencia y rehabilitación. Precisamente al hacerse visible esa conexión, los activistas de los derechos civiles y del feminismo procuraron extender sus luchas contra la discriminación racial y sexual, de los contextos *de jure* a las más arraigadas esferas culturales *de facto* (Fraser, 1989; Quadagno, 1994). De ese modo, revelaron hasta qué punto lo personal (producto de la normalización) es político (sujeto a legislación). Cuando Butler invoca la ley ciertamente está parodiando/desconstruyendo un estilo lacaniano que oculta la constitución del sujeto dentro del contrato social, estigmatizada por una «falta original» en aquellos privados de poder. Según Butler (1990), la «inteligibilidad cultural» se produce mediante una fantasía/drama por la cual algunos tienen poder (el falo, en lenguaje lacaniano) y otros carecen de él. En otras palabras, la «ley» lacaniana es cómplice de las prácticas disciplinarias cuyo resultado es que algunos sujetos se constituyan aprendiendo que les falta algo.

Tal vez sea esta una fantasía más fácil de discernir desde la periferia. Se ha dicho que las periferias occidentales permiten revelar con mayor facilidad la artificialidad y los criterios basados en el poder que caracterizan la inteligibilidad cultural. Las construcciones occidentales de la civilización y el progreso muestran en sí mismas que son ideológicas. Análogamente, desde la perspectiva «periférica» de la «extrañeza sexual» o *queerness*, Butler prueba que la aceptación de la propia «limitación ante la ley» es «ideológicamente sospechosa». En otra parte, Toby Miller y yo afirmamos que la política cultural se formuló en gran medida sobre la base de la «incompletitud ética», una privación análoga a la teorizada por Lacan. «Lo que se quería era producir sujetos culturales manejables y tranquilos que pudieran ser formados y gobernados a través de instituciones y discursos, inscribiendo la incompletitud ética en cambios bidireccionales entre el sujeto en cuanto persona privada y singular y el sujeto en cuanto ciudadano colectivo, público, capaz de gobernarse a sí mismo en interés de la política» (Miller y Yúdice, en prensa). Por lo demás, como dijo Edward Said (1993), uno puede discernir y desenmascarar, especialmente a partir de posiciones marginales, cómo la producción cultural —Said se refiere a la novela británica decimonónica— convierte los órdenes geopolíticos asimétricos como el colonialismo en concebibles y normales.

De acuerdo con Roberto Schwartz (1992), los discursos idealizantes basados en la privación están inevitablemente fuera de lugar en sociedades coloniales y poscoloniales como Brasil y, por extensión, América latina. Ello no significa que esos discursos sean *inauténticos*, pues las ideas europeas de civilización y ciudadanía son un rasgo de la disyunción constitutiva de las colonias. En Europa, la «autonomía del individuo, la uni-

versalidad de la ley, la cultura por la cultura misma, la remuneración justa, la dignidad del trabajo, etc.» fueron ideas liberales que buscaban un estatuto universal frente a las irracionalidades del privilegio feudal. En Brasil, sin embargo, estas ideas liberales no se movilizaron contra los déspotas sino que, por el contrario, «se las adoptó con orgullo, en una vena ornamental, como prueba de modernidad y distinción». En otras palabras, en lugar de servir como parte de las prácticas disciplinarias y normalizadoras solo se limitaron a servir de ornamento a las clases soberanas.

El prestigio que aportaron las ideas liberales funcionó efectivamente en un sistema social no liberal basado en la dependencia, emblemática en la práctica del *favor* por parte del rico, de quien el hombre libre (a diferencia de la relación entre terrateniente y esclavo) dependía para sobrevivir (Schwartz, 1992). «Bajo miles de formas y nombres, el favor configuró y sazonó el conjunto de la vida nacional, excepto la relación productiva de base que se garantizaba por la fuerza. El favor estaba presente en todas partes, combinándose con más o menos facilidad con la administración, la política, la industria, el comercio, la vida de la ciudad, la corte, etc.» (1992, pág. 22). De hecho, el favor impregnó incluso las ideas liberales, entablando una relación sincrética con ellas. Schwartz se refiere a una suerte de disyunción forma/contenido que operó de modo sincrético. Las instituciones eran liberales por fuera y dependientes por dentro. «Una vez que las ideas y motivaciones europeas se afianzaron, pudieron servir, y de hecho lo hicieron, como justificación nominalmente “objetiva” de lo que era inevitablemente arbitrario en la práctica del favor.» Tan unificados estaban el liberalismo y la dependencia que la práctica estética se puso del lado de la disyunción. Schwartz afirma que este uso sincrético de las ideas liberales produjo gratitud, una compensación simbólica contradictoria que, sin embargo, «sintonizaba con el favor».

Vale la pena repetir que este sincretismo no es ni imitación (a la manera de Bhabha) ni inautenticidad sino, más bien, un registro diferente de la expansión del capitalismo en las sociedades coloniales.¹⁰ «La diferen-

10. Si aceptamos la descripción inspirada en Weber y Habermas que hace Boaventura de Sousa Santos del desarrollo de la modernidad, vemos que en Latinoamérica ocurre a la inversa: se desarrollan aquellos aspectos de la modernidad marginados en el Norte. Santos postula, como Habermas, dos polos del desarrollo moderno: el regulador y el emancipador. Cada uno de ellos tiene tres componentes lógicos. La regulación es aportada por el Estado, el mercado y la comunidad; la emancipación se encuentra en las esferas estético-expresiva, cognitivo-instrumental y moral-práctica. De acuerdo con Santos (1995), la modernidad hegemónica se caracteriza, de un lado, por el predominio del mercado, y del otro, por una ciencia basada en la instrumentalidad. Ángel Rama (1967, 1970, 1985) es, quizás, el crítico que más defendió la visión de que los altos logros en la esfera estética, especialmente en literatura a partir del siglo XIX en adelante, son tanto un reflejo de la inserción latinoamericana en la economía mundial, cuanto una compensación

cia, la comparación y la distancia son parte de su definición misma [...] Debido a ello, revelar la complicidad de la autonomía y la dependencia, la completitud y la privación, la razón y la arbitrariedad, una revelación que en Europa significaba una verdadera proeza, podía despertar entre nosotros solo una moderada incredulidad [...] la más prestigiosa ideología europea estaba destinada a desempeñar el grotesco papel de una manía entre las manías [...] Encastradas en un sistema al que no describían ni siquiera en apariencia, las ideas de la burguesía vieron cómo la vida cotidiana invalidaba su pretensión de universalidad desde el comienzo mismo» (Schwartz, 1992). Estas ideas representaban su propia y contradictoria desacreditación. Si eran aceptadas, la aceptación, en la medida en que se basaba en la arbitrariedad y el favor, resultaba inaceptable en términos liberales. La paradoja, asentada en el mismo capitalismo que dio origen a las ideas liberales, fue comprendida por la conciencia irónica e incluso cínica de los narradores de Machado de Assis, demostrando que la crítica razonada no era el único medio de desenmascarar la violencia existente en el corazón del sistema de dominación.

Volviendo al tema de la ley, vemos en Brasil y en otras sociedades latinoamericanas el fracaso de la ley y la disciplina en cuanto a converger en la normalización; en cambio, el favor y otros pactos entre ricos y pobres aportaron los presupuestos básicos de un mundo de la vida impregnado por la dependencia. El mundo de la vida, según Habermas, proporciona la atmósfera donde las acciones de los miembros de la comunidad se coordinan con miras a la comprensión (Habermas, 1984). Tomando en cuenta que los presupuestos básicos arraigados en las relaciones privadas son muy visibles en la vida pública brasileña, es harto evidente que la esfera pública no es lo que parece. Esa disyunción constituye incluso una característica del sistema legal que contrasta «los derechos modernos, liberales, igualitarios e individualistas» con «los principios legales conservadores». Roberto Kant de Lima enumera algunos procedimientos judi-

simbólica por el subdesarrollo de las esferas económica, política y científica, ocasionado en gran medida por el colonialismo europeo y el subsiguiente poscolonialismo de Estados Unidos. Santos mismo, tomando como punto de partida a activistas político-teóricos como Orlando Fals Borda y Paulo Freire, propuso la premisa de que el desarrollo fecundo de las nuevas formas de comunidad (que incluyen los movimientos en pro de la investigación-acción participativa, lo popular, las poblaciones rurales, los derechos humanos y la teología de la liberación), constituyen el aporte latinoamericano a las formas igualitarias de regulación, pese a la índole autoritaria y clientelista del Estado y del derecho. La estética y la comunidad —las dos lógicas subdesarrolladas de la modernidad— operan juntas para producir algunos de los movimientos más potentes, críticos y emancipadores, tal como lo atestigua la emergencia de una forma de expresión surgida de las luchas comunitarias contestatarias, y que llegó a tener gran influencia en otras partes del hemisferio sur y del hemisferio norte. *Testimonio* es el ejemplo que suscitó más comentarios (véanse los ensayos en Gugelberger, 1996).

ciales que demuestran esa contradicción: la no autoincriminación está garantizada por la Constitución, pero el hecho de no responder a las preguntas puede ser usado contra los acusados; se permite mostrar en secreto las pruebas; los reos pueden mentir en su beneficio; a los jueces les está permitido conducir a los testigos y formular preguntas no relacionadas directamente con los hechos; las prácticas de corte inquisitorial y policial se asientan en un registro y pueden influir en las decisiones de los jueces (Lima, 1995). Más aún, muchas de las contradicciones del sistema legal se derivan de una cultura definida jerárquicamente: hay prisiones especiales para los individuos de alta condición social como los graduados universitarios y los miembros de las fuerzas armadas; a los funcionarios públicos se les conceden privilegios legales cuando se los acusa por la comisión de delitos. En lugar de leyes universalmente aplicables, «leyes diferentes rigen las relaciones entre los distintos estratos de la ciudadanía, y no son aplicadas entre las diversas clases sino sólo internamente, entre los pares».

Lima sitúa su análisis de la disyunción en el corazón del sistema legal brasileño, en la relación más general entre las esferas pública y privada, una relación que contrasta marcadamente con la de Estados Unidos. Si en este país, el eslogan «lo personal es político» se convirtió en la muletilla de inspiración feminista para combatir la subordinación y la opresión que van más allá de las garantías *de jure*, en Brasil la tradición judicial fundada en lo portugués contribuyó a transformar lo político en una cuestión personal. La diferencia estriba, de acuerdo con Lima, en el límite tajante que separa ambas esferas en Estados Unidos, en contraste con la porosidad de lo público y lo personal en Brasil. Dado que los conflictos se dirimen en el dominio público por autoridades que se someten a la jerarquía preexistente, la vasta mayoría de los brasileños subordinados a este orden social recurren a las relaciones personales, características de la esfera doméstica, para protegerse de la inevitable arbitrariedad. «La extensión del ámbito privado tiene por objeto proporcionar resultados predecibles a los conflictos públicos» (Lima, 1995).

Gunnar Myrdal, en su extraordinario libro *An American Dilemma*, explicó, a contrapelo del exceptualismo estadounidense, la fantasía de que Estados Unidos goza del imperio de la ley. Pese a su fe última en la capacidad de Estados Unidos para cumplir con sus ideales, Myrdal es uno de los pocos observadores de la cultura estadounidense en afirmar que la autocomprensión nacional es un mito —el «credo americano» igualitario— que preserva los principios liberales mientras apoya el orden jerárquico. Atribuye el fenómeno a la fe en una ley natural y superior que justifica la desobediencia a las leyes existentes y, a la vez, al «deseo de regular tiránicamente la conducta mediante leyes formales» (1996, pág. 16). Señalando la disparidad entre los ideales y la conducta real, so-

bre todo con respecto a la subordinación de los negros, lo que Myrdal describe es el fundamento estructural de una performatividad incapaz de comprender su contradicción intrínseca. Los estadounidenses no son hipócritas, dice, pero se conforman con el intento estratégico de «suprimir los síntomas de los males sin atacar las causas» (1996, pág. 20).¹¹ La estricta demarcación entre lo público y lo privado, especialmente después de la legislación de los derechos civiles, es lo que presumiblemente supera los obstáculos en la manera de resolver los conflictos mediante la aplicación universal de la ley. En rigor, el recurso a la publicidad constituye la estrategia básica para descubrir cualquier relación personal no deseada, susceptible de alterar la vida pública en la escuela, en el lugar de trabajo y aun en las instituciones sociales y culturales (por ejemplo, prohibir a los gays que se paseen como tales por la vía pública durante el desfile de San Patricio).

Esta supuesta creencia en la eficacia del debate público y la aplicabilidad universal de la ley recibió, por cierto, severos golpes durante la década de 1960 debido a la violenta represión de los Panteras Negras y de otros grupos anticoloniales que decidieron no adherir al «credo americano» (Singh, 1999). El extraordinario fracaso del debido proceso continuó en una serie de instancias sumamente publicitadas que incumbían al terrorismo de Estado (contra MOVE) y a la brutalidad policial (contra Rodney King, Abner Louima, Amadou Diallo, etc.), y a los favores políticos (los indultos de Clinton). En todos estos casos, la justicia no siempre pareció imponerse tal como se había garantizado. La confianza en la policía, sobre todo entre los afronorteamericanos, es comprensiblemente escasa, aunque los ataques del 11 de septiembre despertaron un patriotismo significativo que suspende, provisoriamente, el escepticismo con respecto al imperio de la ley. Tampoco creen los ciudadanos estadounidenses que no haya clientelismo en su país, cuando el gabinete y las políticas de George W. Bush están encaminados a hacer que sus socios petroleros sean incluso más ricos de lo que ya son. Por lo demás, la decisión tomada el 12 de diciembre de 2000 por la Corte Suprema de Justicia concediendo la presidencia a Bush debilitó aun más la confianza en los funcionarios públicos. El juez Stevens escribió, con ánimo disidente: «La confianza en los hombres y mujeres que administran el sistema judicial constituye la verdadera columna vertebral del imperio de la ley. El tiempo curará algún día la herida que la decisión de hoy infligió a esa confianza. Una cosa, sin embargo, es cierta. Aunque quizá no sepamos nunca con ab-

soluta certidumbre cuál es la identidad del ganador de esta elección presidencial, la identidad del perdedor es perfectamente clara. Y es la confianza de la nación depositada en el juez como guardián imparcial del imperio de la ley» (Supreme Court of the United States, 2000).

La torpe implementación de un nuevo sistema de seguridad patria luego de los ataques del 11 de septiembre revela la duplicidad de las actitudes de Estados Unidos hacia la ley. Por un lado, el presidente Bush, respaldado por una hueste de políticos republicanos y demócratas, hizo una primera defensa del pueblo árabe y musulmán, el blanco de los patrioterros del ala derecha. Por otro, el procurador general Ashcroft logró que el Congreso legitimara la violación a los derechos de ciudadanos e inmigrantes por parte de Estados Unidos. Entre otras restricciones a las libertades, Ashcroft redujo, por decreto, la Ley de Libertad de Información, que es «un contralor esencial de la ilegalidad del gobierno tanto en la paz como en la guerra», y dio una nueva directiva según la cual «se permitía escuchar en secreto las conversaciones entre algunos abogados y clientes en el Federal Register» (Rich, 2001). Robert B. Reich, secretario de Trabajo durante la presidencia de Clinton, se sorprendió de que este deslizamiento hacia un Estado policial no suscitase una mayor oposición (citado en Belluck, 2001). Pero el punto reside, tal como lo afirmaron desde mucho tiempo atrás quienes se dedican a los estudios críticos legales, en que el imperio de la ley es el imperio de la conveniencia. De acuerdo con la explicación de Michael C. Dorf, profesor de derecho constitucional en la Universidad de Columbia, «los derechos constitucionales están siempre, en alguna medida, desautorizados por ciertas circunstancias» (citado en Belluck, 2001).

Ya he dicho que las luchas por los derechos civiles establecieron un paradigma que permitió a la identidad constituirse en una plataforma a partir de la cual el acceso a los derechos sería legislado. Pues bien, ese paradigma se está derrumbando no solo porque la sociedad liberal y las instituciones hegemónicas gradualmente lo revocaron, sino también porque quienes procuran restablecerlo no aceptan de buen grado un incrementalismo liberal de poca movilidad. En rigor, el escepticismo de los teóricos críticos de la raza con respecto a la ley se hace eco de las sospechas brasileñas. Estos afirman que las asimetrías forjadas por la jerarquía del racismo constituyen una parte *normal* y *normalizadora* de la sociedad estadounidense; por tanto, solamente las políticas que tengan plena conciencia del color pueden ocuparse del racismo (Delgado y Stefancic, 1997). Hay una cierta ironía en ello, pues en vez de poner fin a las categorizaciones racistas dentro del discurso liberal, legal e institucional (legislación de los derechos civiles, designación de grupos para la acción afirmativa, categorizaciones a partir de censos), ellos postulan que la lucha debe llevarse a cabo en torno a esas mismas identidades. Sea como fuere, los medios por

11. Este juicio proporciona un análisis válido de la actual guerra contra el terrorismo, pues Estados Unidos tendría que cuestionar primero sus propias estrategias, que permitieron la existencia del terrorismo, tal como lo expliqué en la introducción.

los cuales tanto los reformistas liberales cuanto los teóricos críticos de la raza procuran promover sus programas son bastante diferentes del caso brasileño. Y esa diferencia, pese al escepticismo, depende de la práctica en hacer públicas y a la vez politizar las identidades no normativas que se considera han sido segregadas de la nación «americana». Por esa razón estos teóricos no son muy receptivos a interpelaciones del tipo «mis compatriotas americanos».

Los brasileños, incluida la mayoría negra, son por el contrario primero brasileños y luego algo más. Marcelo Penha (2001) explica el hecho remitiéndose a una historia de gubernamentalización que «homogeneizó los referentes culturales [...] vinculándolos a un referente nacional». De acuerdo con Roberto DaMatta (1991), el dicho estadounidense «separados pero iguales» (considerado como una falsedad por los teóricos críticos de la raza) contrasta con el brasileño «“diferentes pero unidos”, que es la regla de oro de un universo jerárquico y relacional tal como el nuestro». La pertenencia nacional es algo que ni siquiera niegan los grupos más contestatarios y que caracteriza asimismo a otras sociedades latinoamericanas. Quizá el mejor ejemplo sea el de los zapatistas, quienes insisten en integrarse a la nación mexicana *de veras*, al tiempo que luchan intensamente por la autonomía de las comunidades indígenas. «Queremos que esta nación asuma legalmente nuestro reconocimiento, no solo como un sentimiento moral que puede ser silenciado por la manipulación de los medios. Un reconocimiento que diga: “Yo reconozco legalmente que estos, que son diferentes, tienen estos derechos y son parte de mí”. Ese es el verdadero papel de la Constitución» (Monsiváis y Bellinghausen, 2001). Eso no quiere decir que ellos acepten el clientelismo, el favor y otros rasgos que marcaron la sociedad mexicana. Integrarse a la nación significa, por el contrario, librar a la sociedad de semejantes formas de jerarquización.

Según García León (1998), los zapatistas lograron ocupar ese espacio fundamental porque el Estado mexicano no pudo resolver la serie de crisis que comenzó a principios de la década de 1980 con la crisis de la deuda. De la Madrid y Salinas intentaron una reforma centrada en la economía y para llevarla a cabo tuvieron que recurrir al corporativismo del PRI al cual trataron de mantener, no obstante, bajo control. Este proceso dejó muchos espacios vacíos que, además de debilitar las bases previas, fueron ocupados por numerosas respuestas locales: todo tipo de organismos civiles, proyectos económicos, grupos de autogestión, desobediencia civil y aun resistencia armada. Aunque eran realmente heterogéneos y con raíces locales, se vieron, asimismo, magnetizados por un campo de fuerza. En este contexto, más que rechazar el mito de la nación, falseado por la exclusión y la precariedad de las esferas públicas, estos grupos quieren suplementar el mito y hacerlo más abarcador y más eficaz. Retomaré el tema de los zapatistas en el capítulo 3.

DaMatta aporta pistas para entender la marcada diferencia de la fuerza performativa en la sociedad latinoamericana. La magistratura, las escuelas, los medios masivos, el mercado, etc., no producen el mismo tipo de identidad política observada en Estados Unidos, ni tampoco una «representación» basada en ella. Para DaMatta, el carnaval captura performativamente la relación entre lo público (la calle) y lo privado (el hogar), un tema que reseñamos brevemente aquí. Durante el carnaval, el espacio normalmente impersonal de la calle se invierte, despojándose de su impersonalidad y autoridad (la ley) a medida que lo impregnan las normas familiares inherentes al hogar, donde la gente aprende a «ser alguien». En verdad, uno de los actos del habla más representados por los brasileños, quienes buscan una medida de control sobre las interacciones públicas, refleja la inversión ritual del carnaval. La red de conexiones personales en la esfera pública posibilita el intento de moderar la contingencia en dicha esfera. Cuando un brasileño le pregunta a otro, especialmente a una autoridad: «¿Sabe usted con quién está hablando?» (este acto también puede expresarse por otros medios lingüísticos y performativos), procura de hecho neutralizar la supuesta ventaja del otro, apelando a cualquier estatuto proveniente de la red de conexiones.¹² Se espera que la apelación a la jerarquía mitigue las invocaciones de la ley.

DaMatta establece una distinción entre «diversidad», como la lógica dominante de la sociedad estadounidense, y «mezcla», característica de Brasil. Esta distinción aprehende ciertamente algo de la segregación histórica que, desde los tiempos de Jim Crow, puso en su lugar a muchos habitantes, una práctica que continúa operando en la política de la identidad a través de las reivindicaciones de la diferencia. Todo ocurre como si en Estados Unidos la ley le exigiese a la gente establecer rígidas demarcaciones partiendo de las cuales comprometerse en la controversia política.

12. Según DaMatta, en Estados Unidos la gente no le dice a un policía o a una autoridad «¿Sabe usted con quién está hablando?». En este país, el problema es posiblemente el inverso. Es el policía quien se lo dice a la persona discriminada, por ejemplo, esperarle un «¿Quién demonios se piensa que es?» a un conductor negro de automóvil. Una conducta semejante por parte de la policía constituye una característica del perfil racial. Alvin Pouissant, un profesor de psicología en Harvard, describió su miedo y su furia cuando un policía lo interpelló de ese modo (Kochman, 1973). Otro caso interesante fue protagonizado por un empresario negro de rap –copropietario de *The Source*– quien intentó utilizar el «¿Sabe usted con quién está hablando?» con un policía de Miami y recibió una desagradable pero previsible respuesta: ser arrestado y, supuestamente, golpeado (Odierna, 2001). Cuando las personas leen acerca de estas cosas piensan en la probable reacción de la policía, similar a la comentada por Poussaint. En cierta ocasión, el congresista Arthur Mitchell (diputado por Illinois) trató de viajar en primera clase pero se lo impidió el conductor de tren: «Me dijo que el hecho de quién era yo no cambiaba un rábano las cosas, que en tanto y en cuanto fuese un negro no podía viajar en ese vagón» (Mitchell *versus* Estados Unidos, véase Brooks, 1992).

En Estados Unidos los individuos quedan fijados en una categoría específica, y esas categorías son consideradas como significativas, incluso por los construccionistas sociales. En Brasil, por el contrario, cada uno ya «conoce su lugar», pero allí la interacción social opera, más bien, como una evaluación estratégica de las ventajas o desventajas pasibles de ser producidas por la pertenencia al lugar. Por ejemplo, en el estudio etnográfico de Ilka Boaventura sobre la identificación racial en la sureña ciudad de Florianópolis, se descubrió que las personas que interactuaron con ella o con sus asistentes tendían a identificar de un modo relacional, mostrándose más abiertas o más cerradas según si percibían al entrevistador como negro o blanco. El estudio corroboró la disyunción entre la investigación sobre el «racismo cordial» de *Folha de São Paulo/Datafolha* (1995), donde se estimó la población blanca y la negra/mestiza en un 39 y un 50%, respectivamente, y el censo de 1996, donde la proporción de blancos (55,2%) superaba a la de negros y mestizos (44,2%) (Nascimento y Nascimento, 2000). La diferencia se debe sin duda al uso de métodos de investigación dispares, pero también a la renuencia del gobierno a ocuparse adecuadamente de la raza, así como a un enfoque monolítico de la identificación derivado, en gran parte, de las actitudes peyorativas hacia la negritud.

El estudio de DaMatta sobre el carnaval demuestra que la representación pública, la interacción en la calle, constituye en gran medida la personalización ritual de lo impersonal. Ello fomenta por consiguiente el favor, el patronazgo y el clientelismo que socavan la ley. Estos efectos se manifiestan en la práctica del *jeitinho*, traducido como «desviar las normas», «mover los hilos» o «soslayar la burocracia». Para Livia Barbosa (1995), se trata de «una manera rápida, eficaz y concebida a último momento de alcanzar una meta rompiendo una norma universalista y usando en su lugar recursos sociales o personales de tipo informal». Más aún, es otra expresión del «entre-lugar» o inter-medio que caracteriza las sociedades latinoamericanas donde las jeraquías, incluidas aquellas que suelen someterlas al atraso y a la falta de originalidad, se subvierten (Santiago, 1978). El «entre-lugar» es, por otra parte, la situación de aquellas culturas cuya originalidad es ni-ni (vale decir, no son ni europeos ni proyecciones eurocéntricas de la aborígenidad), sino tanto-como.

Tomando esta clave de Derrida, Santiago considera que las culturas son suplementarias y crean algo nuevo agregándolo a los repertorios ya existentes. La suplementación es una forma de desidentificación, pero el énfasis no recae en «des» ni tampoco en identificación. Santiago se refiere a una lógica del «tanto-como» antes que a una lógica del «no que». Santos, por su parte, intenta explicar los orígenes de esta inclusión paradójica relacionándola con la «modernidad excéntrica», la alternativa de la cultura barroca mediterránea legada por las colonias iberoamericanas.

De acuerdo con Santos (1995), estas sociedades se distinguen por la falta de un poder central fuerte, que a su vez le «confiere al barroco un carácter inacabado y flexible que deja espacio a la autonomía y creatividad de los márgenes y periferias». La apariencia, el formalismo, la ambigüedad y la mezcla (especialmente la mezcla racial o mestizaje) son las características sobresalientes del barroco latinoamericano. Aplicando al carnaval lo que para Bajtín es una paradójica combinación de apoteosis y parodia, Sarduy extiende este *ethos* a las sociedades latinoamericanas en general y de ese modo coincide en parte con DaMatta y Santiago.¹³ Empero, la característica «tanto-como» del neobarroco y otros estilos latinoamericanos tales como el realismo maravilloso, han sido reificadas y usadas para definir esos países como lugares donde impera una fantasía exótica, casi sobrenatural. Se han invocado esos estilos incluso para hablar de un posmodernismo latinoamericano *avant la lettre* (para la crítica de este punto, véase Yúdice, 1992a).

Esos estilos paradójicos tienen rasgos en común con la descripción que ofrece DaMatta de la sociedad brasileña: el llamado a las redes personales y religiosas en la negociación del poder, especialmente por parte de los pobres o clases populares, como se los conoce en América latina. En rigor, la historia de las identidades latinoamericanas en el siglo XX es, en gran medida, la de la representación, la seducción, la incorporación, la cooptación y la represión de estas clases populares. Como en ciertos países europeos (Italia, por ejemplo), lo «popular» se refiere a la cultura y a las prácticas del campesinado y las clases trabajadoras. Por esta razón, la descripción gramsciana de las luchas hegemónicas, especialmente el énfasis en el fracaso de lo nacional-popular en Italia,¹⁴ resulta significativa

13. Se ha escrito mucho sobre el barroco y neobarroco latinoamericano. Severo Sarduy (1980, 1982, 1987) es quizás el teórico más original de esa tendencia.

14. La idea de lo popular fue usada por Gramsci en su diagnóstico sobre el surgimiento del fascismo en la Italia de la década de 1920, como parte de su programa para impulsar la política italiana en una dirección más revolucionaria. Según la estimación de Gramsci, los intelectuales progresistas italianos no estaban en contacto con las fuerzas sociales, particularmente con las «masas populares», necesarias para construir una conciencia [«nacional popular»] o «voluntad colectiva», que a su vez resultaba indispensable para la revolución. De acuerdo con Gramsci (1971), cada grupo social que desempeña un papel en la producción económica «crea, junto consigo, orgánicamente, uno o más estratos de intelectuales que le confieren homogeneidad y le permiten percatarse de su propia función no solo en lo económico, sino también en los campos social y político». Tal conciencia unificada exige una «batalla cultural» para crear una conciencia de clase y, además, trasladar dicha conciencia a otras clases a fin de lograr la hegemonía, lo cual constituye un acto histórico. En Francia, los jacobinos ingresaron en el bloque [«nacional popular»] forjando una alianza con las «masas populares», específicamente con el campesinado, que posibilitó la creación de un Estado moderno. Pero el legado de una dominación «socioeconómica» cuasi feudal en Italia, caracterizada por ciudades-estados, regiones dependientes y un bloque mecánico de grupos sociales, no condujo a la unificación nacional hasta el *Risorgimento*,

para América latina, donde estas clases superan en número a la escasa clase media y a la minúscula alta burguesía.

En Estados Unidos, aunque el término «popular» alude real y etimológicamente «al pueblo», se ha convertido en un sinónimo de cultura de masas. Tal vez ello se deba a la ubicuidad de lo mediático y de las industrias para el consumidor que contrastan con el mantenimiento o la recreación de lo rural, lo indígena, las tradiciones afrolatinas y religiosas en Latinoamérica, precisamente el reservorio cultural que permitió a los intelectuales minar los estilos antes mencionados. Y, más importante aún, la diferencia se debe a la falta en Estados Unidos de un populismo universal que incorpore a todas las clases subalternas. Aunque hubo momentos populistas sobre todo durante las décadas de 1890 y 1930, estos no extrajeron su definición de un imaginario mestizo equivalente, como ocurrió en la mayoría de los países latinoamericanos. El fracaso en incorporar a los negros, especialmente en las luchas obreras, significaba que el populismo solo podía ser parcial y no un universal nacional. Cabría decir que la segregación ha socavado cualquier posibilidad de identidad nacional popular en Estados Unidos, y puesto que ahora la posmodernidad neoliberal fomenta la multiplicación de las diferencias, esta posibilidad se halla excluida. Lo nacional popular democrático requiere la generalización a través de las diferencias regionales, políticas y raciales.

La construcción de una voluntad nacional popular en las sociedades latinoamericanas enfrentó desafíos similares a los descritos por Gramsci. Juan Carlos Portantiero (1981) consideró, por ejemplo, que el análisis de Gramsci del «cesarismo» y del «bonapartismo» eran aplicables a los populismos nacionalistas latinoamericanos, específicamente el varguismo en Brasil, el cardenismo en México, el peronismo en la Argentina y el aprismo en Perú. Esta situación se produce cuando un antagonismo potencialmente catastrófico entre fuerzas sociales es intervenido por un ter-

cer actor, digamos los militares, quienes ponen en movimiento un «conjunto de fuerzas [a menudo populares] dirigidas por su influencia hegemónica y sometidas a ella»; y «logran, hasta cierto punto, difundir sus intereses en el Estado y reemplazar a una parte de los dirigentes» (Gramsci, 1971). En tal caso, las fuerzas populares no toman obviamente el poder, sino algunos de sus programas, y se incorporan en las políticas del Estado especialmente aquellos articulados en la ofensiva ideológica del tercer actor contra las fuerzas dominantes.

Las narrativas del neobarroco y del realismo mágico pueden evocar las transacciones entre el poder de quienes gobernaban el Estado y aquellos susceptibles de provocar disturbios en las calles y en los campos, pero estas narrativas no son los factores determinantes de los tipos de populismos surgidos desde la década de 1920 a la de 1930, pese a la afirmación en contrario de los reificadores culturalistas. Los populismos se relacionaron con las componendas, cooptaciones y represión políticas en el contexto de una nueva reacomodación a la economía mundial. Estas transacciones, englobadas bajo el nombre de corporativismo, permiten a los individuos participar en los procesos políticos y sociales a través de instituciones aprobadas y reguladas por el Estado, que gozan de diversos grados de autonomía con respecto al gobierno central. Hay una diseminación de relaciones *personalistas* del tipo patrón-cliente, basadas en los favores concedidos a todas las instituciones estatales y a los organismos de la sociedad civil. Lo público y lo privado se hallan inextricablemente unidos, y de ese modo montan el escenario, por así decirlo, para la performatividad político-cultural de los sectores populares. Si existe una tradición performativa en los países latinoamericanos, entonces está considerablemente constituida sobre la base de lo popular, al menos desde la década de 1920.

Las más enérgicas economías y sociedades latinoamericanas de las décadas de 1920 y 1930 —Argentina, Brasil y México— se caracterizaron por los pactos corporativistas entre las elites alineadas con el Estado que promovían la industrialización como sustituto de la importación (ISI), el desarrollismo y un populismo nacional igualmente estatizante en busca del Estado benefactor. Es posible rastrear los orígenes de las enormes burocracias que proporcionaron apoyo a la cultura nacional popular en esta paradójica situación, en la cual se recrearon las entidades de Europa Occidental que más habían sustentado la cultura: la educación, la radio, el cine, los museos etnográficos y las instituciones antropológicas. La cultura «del pueblo» se difundió a partir de esos ámbitos, no fuera del mercado sino dentro de las industrias culturales controladas y a veces subsidiadas por el Estado. Los ejemplos más sobresalientes son el samba y el carnaval en Brasil, el tango en la Argentina, y la radio, el cine y las rancheras en México. Se dice que Perón imitó la sonrisa del por entonces

ocurrido a mediados del siglo XIX, y luego solo «inorgánicamente» bajo el liderazgo de Cavour y del Partido Moderado, sin una participación significativa de las clases populares. De hecho, la ausencia de elementos populares permitió al Partido Moderado absorber a los intelectuales más liberales y democráticos del Partido de la Acción de Mazzini y Garibaldi, sirviendo así a los intereses de los capitalistas (piamonteses) del norte. Gramsci denomina a esta dominación nortea «una dictadura sin hegemonía», en la cual el Piemonte actuó como sustituto pero no funcionó verdaderamente como un grupo social «dirigente». La burguesía nortea no mostró «la inflexible voluntad de convertirse en el «partido principal», como lo hicieron los jacobinos. En lugar de ello, el estado piamontés «lideró» al grupo que debió haber sido el «liderante» y mantuvo relativamente unidos a los *nuclei* de la clase gobernante. Pero estos *nuclei* «no deseaban «liderar» a nadie»; no querían, por ejemplo, conciliar sus intereses y aspiraciones con los intereses y aspiraciones de otros grupos». El resultado fue el fracaso en lograr «una voluntad nacional-popular colectiva, especialmente sin un estallido *simultáneo* en la vida política» de la «gran masa de agricultores».

recién fallecido Carlos Gardel, la superestrella del tango, buscando acortar la distancia entre el Estado y las masas que idolatraban al cantor/estrella de cine. La nacionalización del samba, por ejemplo, implicó la intervención del régimen de Vargas en las industrias de la música y en diversas instituciones sociales como el carnaval y las redes «populares», en la década de 1930 (Raphael, 1980; Vianna, 1999). Ello produjo la cultura misma en cuyo nombre supuestamente se emprendieron esas artes. Durante el proceso, el Estado se convirtió en el árbitro del gusto.

La preponderancia del apoyo estatal para ciertas formas y prácticas populares desde principios del siglo XX —el muralismo en México, el samba en Brasil, el son, el realismo mágico y las narrativas testimoniales en Cuba— corrobora la existencia de culturas singulares transculturadas (Ortiz, 1940, 1995) o híbridas (García Canclini, 1995), cuyo significado no puede ser aprehendido adecuadamente por el doble vínculo del eurocentrismo y del nativismo poscolonial. La hibridación fue al principio un padecimiento que sería contenido de un modo insoportable por el Estado colonial ibérico y teocrático, cuyos súbditos ideales se constituían a través de la represión. Pero a comienzos del siglo XX, la hibridación se estaba convirtiendo en el signo mismo de la modernidad latinoamericana contra la Ilustración definitoria del ciudadano y contra las narrativas positivistas enraizadas allí en el siglo XIX. Diversos regímenes populistas reconocieron que la cultura vernácula de las masas trabajadoras proveería la cohesión simbólica de la nación, imprescindible para avanzar a un nuevo estadio del desarrollo económico. Desde la década de 1930 hasta la de 1960, el populismo siguió aportando la imagería que permitió aceptar, tanto en el plano doméstico cuanto en el exterior, las identidades nacionales latinoamericanas como simbólicas y estereotípicas. Las clases trabajadoras fueron idealizadas en la radio y en la pantalla, en parte para cooptar sus crecientes demandas, a veces eficaces y a menudo violentas, contra el Estado y la sociedad *burguesa*. Además de la cooptación cultural, sufrieron también la brutal represión de los gobiernos militares, con la ayuda neoimperialista de Estados Unidos.

Sin embargo, las circunstancias históricas que posibilitaron el surgimiento del clásico populismo latinoamericano cambiaron en la década de 1960, caracterizada por la cristalización de una conciencia cultural común entre los llamados sectores populares y los intelectuales izquierdistas, con el potencial para crear una hegemonía alternativa que modificara los acuerdos clientelistas entre las elites políticas y las masas, que se expresaban cada vez más con voz propia. Los proyectos de desarrollo de las décadas de 1950 y 1960 fueron el catalizador de la movilización popular. A mediados de la década de 1950, por ejemplo, surgieron el reformismo del Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), los Centros Populares de Cultura marxistas, el ala izquierda del movimiento para

despertar la conciencia católica y el Movimiento en pro de la Cultura Popular del Nordeste (Ortiz, 1988). A semejanza de la Teología de la Liberación, esos movimientos optaron por «los pobres», es decir, por lo popular. Fueron el blanco del golpe militar en 1964 y de la línea golpista más dura que derrocó gobierno tras gobierno desde 1968 hasta 1973. Los militares formularon políticas claras para modernizar la sociedad brasileña, vale decir, para resignificar y transformar la noción y la realidad mismas de lo popular, desde una perspectiva enraizada en la clase y en las luchas culturales a una idea de popularidad definida por los mercados de consumo.

La Revolución Cubana significó un poderoso estímulo para difundir el pensamiento de izquierdistas y antidependentistas en toda la región, quienes también explotaron los movimientos de profunda raigambre popular y nacional en casi todos los países latinoamericanos. Cuando esos movimientos comenzaron a desempeñar un papel en el proceso hegemónico, sus perspectivas fueron relativamente incorporadas en la ideología vigente, hasta el punto que los institutos dedicados a las ciencias sociales, los organismos estatales y los centros de producción independientes adhirieron todos a la «cultura popular». No obstante, la radicalización de algunos «sectores populares» ponía en peligro el legado del corporativismo, del clientelismo, del *jeitinho*, del favor y de otras cosas similares. Las fuerzas del «orden» respondieron, por consiguiente, con la mayor brutalidad, como en el caso de la promesa/amenaza del general Jorge Videla de que «en Argentina morirá tanta gente como sea necesario para restaurar el orden» (Pion-Berlin, 1989). Las negociaciones jerárquicas, cada vez más repudiadas por las masas politizadas, dieron paso a la ruptura del pacto con lo popular y al surgimiento de iniciativas revolucionarias. Las dictaduras militares de la línea dura tomaron el poder en Brasil (1964), Chile (1973), en Uruguay (1973) y en la Argentina (1976).

La industrialización como sustituto de la importación ya no era viable en la economía mundial y los bloques de poder se reunificaban bajo el control del capitalismo transnacional. Las articulaciones izquierdistas del populismo, transmutadas en movimientos de guerrilla en muchos contextos, provocaban la enérgica reacción de las nuevas dictaduras (Cono Sur) o de los gobiernos autoritarios (México). En tales circunstancias, las tácticas estadounidenses contra la insurgencia significaron una importante intervención, pues ofrecían la zanahoria del desarrollo (por ejemplo, la Alianza para el Progreso) y daban con el palo de la intervención militar (por ejemplo, el golpe chileno) y el adiestramiento (por ejemplo, la Escuela de las Américas). Desde una perspectiva analítica cabe decir que cuando las clases dominantes ya no pudieron transformar ni neutralizar esos populismos radicales, la coerción desembosada (torturas, masacres, desapariciones) pasó a ser el instrumento prescripto para

refrenar las amenazas. Al mismo tiempo, las nuevas industrias mediáticas, especialmente la televisión —cuya reorganización en conglomerados como Televisa en México y Globo en Brasil fue facilitada por los gobiernos represores—, comenzaron a convertir a los *populares* en *consumidores*.

Las dictaduras ejercieron un riguroso control político, social y cultural de la población, desafiado por la actividad de la guerrilla armada o bien por estilos performativos que oponían resistencia valiéndose de la alegoría. La fuerza performativa era absolutamente literal, y cualquier gesto fuera de la normatividad, cualquier presunto signo de subversión podía acarrear la desaparición y la muerte (Partnoy, 1986). Los militares generaron una «cultura del miedo» donde la incertidumbre, la inseguridad y el terror paralizaron toda forma de acción colectiva (Corradi et al., 1992); de ahí el recurso a la alegoría. Pero la fuerza performativa invocada por la alegoría cala mucho más hondo que el miedo a revelar la propia oposición al régimen. Además de la represión militar, la resistencia alegórica llevó lo popular al borde de la ruina. Ello se manifiesta en la literatura alegórica de los años de la dictadura (por ejemplo, en *Casa de campo* de Donoso), que marcó una desviación epocal del imaginario popular expresado en el realismo mágico. Esto es, se extingue el registro estético (realismo mágico) de la transacción clientelista (Estado + popular), pero su lugar no es ocupado por ninguna otra relación evidente (o representable). El resultado no es sino el duelo por esta relación perdida. Idelber Avelar lo caracteriza de la siguiente manera: «este viraje a la alegoría representa una transmutación epocal paralela y coextensiva con respecto a la imposibilidad esencial de representar el fundamento último [de las relaciones], un fallo constitutivo que instaló el objeto de representación como objeto perdido» (1999). Más aún, eliminando la participación del pueblo, las dictaduras militares se libraron del rasgo emancipatorio de la modernidad y dejaron solamente «la integración en el capital global en calidad de socios menores» (1999).

La anulación de la emancipación no entrañó el abandono de la cultura. Por el contrario, estas dictaduras fascistoides instalaron un Estado cultural fuerte basado sobre todo en la modernización de los medios masivos, una tarea encomendada a las elites tecnócratas (Waisbord, 2000; E. Fox, 1997). Es precisamente en este contexto modernizador que promovió el olvido del pasado y de las víctimas de las dictaduras, donde emergió la política performativa más importante. Las madres y abuelas de Plaza de Mayo, contraponiéndose diametralmente a la performatividad de la transgresión en Estados Unidos, se invistieron con todos los atributos de los valores de la familia, la maternidad y la solicitud personalista, *no* para burlarse o desconstruirlos, sino para avergonzar a los militares y obligarlos a cumplir con esos valores. Usaron los vestidos negros tradicionales

de las mujeres de luto, pañuelos con los nombres de sus hijos desaparecidos y marcharon sosteniendo pancartas con las fotografías de sus familiares. Estas mujeres extendieron, paradójicamente, la esfera doméstica a la ocupada esfera pública con el propósito no solo de pedir justicia para los 30.000 argentinos desaparecidos, sino para devolverles aquello que les habían quitado: su condición de personas. En otras palabras, los militares no honraron el papel de patriarcas que desempeñaban en la sufrida esfera público-privada donde ejercían su autoridad. Si se iba a hacer justicia, se necesitaba entonces un proceso de duelo que requiriera la restitución de rostros y cuerpos mediante las pancartas con fotografías exhibidas en público. Diana Taylor (1997) dice al respecto: «Los militares y las madres volvieron a representar una fantasía colectiva».

Mucho se ha escrito sobre las madres y abuelas de Plaza de Mayo, y se criticó a Taylor por sugerir que ellas participaron en una fantasía nacional. Aunque Taylor critica realmente la falta de cuestionamiento de la esfera doméstica dentro del movimiento de las madres y abuelas,¹⁵ su premisa básica se refiere a la manera como los militares se representaron a sí mismos —en su papel paternal— como parte de la estrategia de legitimación, arrojando a los otros a posiciones filiales o feminizadas. A semejanza de los casos estadounidenses ya reseñados, quienes se oponían a la fuerza performativa de los que detentaban el poder, lo hicieron recurriendo a los roles proyectados por dicho poder. Taylor denomina a este fenómeno «malos guiones». Desde mi punto de vista, sin embargo, las «transgresiones» representadas en las guerras culturales por los «progresistas» estadounidenses eran igualmente «malos guiones», esto es, guiones cautivos en una fuerza performativa dinámica de la cual ni los protagonistas ni los antagonistas podían librarse fácilmente. El problema no reside tanto en los guiones sino en el escenario (campo de fuerza) donde se los representa. Si lo que se busca es una agencia no adulterada, la complejidad del escenario no permite ese tipo de desenlace.

Las madres, abuelas y otros grupos ayudaron, sin embargo, a transformar el escenario donde la fuerza performativa permeó a la sociedad argentina. Más que cuestionar el papel desempeñado por la familia y su impacto en las esferas públicas, exigieron que se cumpliera un pacto performativo tradicional. Como veremos más adelante, esta estrategia, que contrasta marcadamente con la cruzada de los «izquierdistas culturales» estadounidenses para romper con el pasado, también caracteriza la reso-

15. Lo mismo critica Elizabeth Jelin, tal vez la estudiosa que más influyó en el discurso y la política de los derechos humanos en la Argentina: «Me parece lamentable que la imaginaria respecto de la familia y la defensa y reproducción de los lazos familiares hayan estado tan presentes en esta parte del movimiento por los derechos humanos» (Jelin y Kaufman, 1998).

lución de muchos brasileños de aprovechar la «democracia racial» y no seguir el camino de la institucionalización de los derechos civiles, como en Estados Unidos, ni el de los zapatistas que no quieren abolir la nación sino rearticularla de un modo más inclusivo (véase capítulo 3). Podríamos decir que las dictaduras y los procesos de democratización produjeron un cambio profundo en los gobiernos latinoamericanos, tan significativo como la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos. Pusieron en movimiento una nueva política performativa que modificó notablemente las representaciones de lo popular durante el período anterior. El hecho de dar vuelta lo personal y enderezarlo después les permitió representar un nuevo drama: los derechos humanos.¹⁶

En Brasil, la movilización de muchísimas organizaciones de derechos humanos «proyectaron sus demandas en la escena pública y obtuvieron importantes victorias que dejaron su huella en la Constitución de 1988» (Paoli y Tellers, 1998), aunque la escalada de violencia en la década de 1990 atemperó, si no eclipsó, los logros obtenidos por la ciudadanía durante los años vertiginosos y optimistas del decenio previo. Como en otros países de la región, la democratización que siguió a las dictaduras en la década de 1980 fue el producto de movimientos sociales cuyas reivindicaciones trascendían con mucho las demandas de respeto por los derechos humanos y de castigo para sus violadores. Sin embargo, el discurso de los derechos humanos se infiltró en la mayoría de los movimientos sociales (Jelin, 1998), incluidos los de las mujeres, los ocupas [*squatters*], los indígenas y las minorías raciales, los habitantes de las villas miseria, los sin tierra, los pobres, etc. Los derechos humanos aportaron un lenguaje para construir una cultura de derechos y para institucionalizarlos (Jelin y Herschberg, 1996). Ese legado del «derecho a tener derechos» quedó firmemente arraigado y sentó las bases para una diversidad de luchas acaecidas en los años subsiguientes, no sólo en favor de los derechos de las mujeres, de los ocupas y de los grupos raciales, sino también para combatir la violencia y defender los derechos laborales.

Pero tal vez la ganancia más importante fue la *performatividad pública* de este derecho a tener derechos. Las acciones ciudadanas y las movilizaciones culturales analizadas en los capítulos 3 y 5, revelaron que quizá la explicación de DaMatta sobre el doble vínculo entre lo privado y lo público ha sido un tanto modificada. Es indudable que el clientelismo no desapareció, como lo prueban los recientes escándalos en la alian-

za que puso al presidente brasileño Cardoso en el poder. Sin embargo, las movilizaciones de las décadas de 1980 y 1990 demuestran que los programas relativos a la justicia social pueden ser promovidos incluso a través de las redes que caracterizaron al personalismo, sobre todo porque la práctica misma de establecer redes se ha rearticulado con la ayuda de las ONG (Fernandes, 1994). La red establecida por el Grupo Cultural Afro-Reggae, de la cual me ocupé en el capítulo 5, tiene lazos más fuertes con la movilización de la sociedad civil que con el favor y el «¿Sabe usted con quién está hablando?», aunque esos rasgos resulten también operativos.

La divulgación de los conflictos y agendas sociales da un sentido diferente a la performatividad. «Los movimientos sociales son importantes pues constituyen, en el terreno problemático de la vida social, los ámbitos públicos donde los conflictos adquieren visibilidad y los actores colectivos se convierten en voceros válidos. En dichos ámbitos, los derechos estructuran un lenguaje público que delimita los criterios mediante los cuales se problematizan y evalúan la demandas colectivas en su exigencia de equidad y justicia» (Paoli y Telles, 1998). La destitución en 1993 del primer presidente democráticamente electo, Fernando Collor de Mello, reveló tanto el incumplimiento de la promesa de una nueva política pública como el intenso entusiasmo por el imperio de la ley. Ello no quiere decir que en la vida cotidiana no continuaran los disturbios [*quebra-quebras*] que expresaban el agravio de los débiles, según los describe DaMatta (1991), sino que esos disturbios, como digo en el capítulo 5, fueron complementados o suplementados por el nuevo discurso de la ciudadanía.

Jelin afirma que el concepto de ciudadanía en una cultura democrática debe tomar en consideración aspectos simbólicos tales como la identidad colectiva y no limitarse al discurso racionalizado de los derechos. En este punto se acerca al concepto de Nancy Fraser sobre la correlación entre la identidad y la lucha suscitada por las interpretaciones de las necesidades, que crea un nuevo espacio social. Pero este espacio también se vuelve permeable a los nuevos expertos que extenderán el alcance de las demandas canalizándolas a través de las instituciones. Según Fraser, los conflictos entre las demandas de necesidades antagónicas en la sociedad contemporánea revelan que habitamos un «nuevo espacio social», distinto de la esfera pública ideal donde prevalece el mejor argumento. En cambio, aquí predominan las interpretaciones controvertidas generadas por los diferentes grupos.

Jelin postula tres dominios en los cuales se produce la ciudadanía: 1) el intrapsíquico, que es la base de las relaciones intersubjetivas; 2) las esferas públicas; 3) las relaciones del Estado con la sociedad, desde las autoritarias hasta las participativas, tomando en cuenta, además, las formas

16. En la conclusión, reseño el desafortunado vuelco hacia la aceptación de la violencia y, por extensión, el abandono de los derechos humanos por parte de Hebe Pastor de Bonafini y de otras figuras clave vinculadas con las Madres de Plaza de Mayo. Bonafini dijo haber sentido alegría cuando se enteró de que los terroristas habían destruido las Torres Gemelas y parte del Pentágono. Tomó estos actos como un justo castigo por los desaparecidos en su propio país.

de clientelismo, demagogia y corrupción. La principal pregunta es cómo fomentar un *ethos* democrático. Según la respuesta de Jelin, expandiendo las esferas públicas, es decir, aquellos espacios no controlados por el Estado donde las prácticas que conducen o se oponen al comportamiento democrático se restringen o promueven. La proliferación de esferas públicas garantizará que no prevalezca una concepción única de ciudadanía (derechos y responsabilidades). En esas condiciones, la tarea del investigador consiste en trabajar en colaboración con grupos para crear un espacio donde puedan configurarse la identidad y el *ethos* cultural de dichos grupos. Un proyecto de esa índole es, en sí mismo, una parte de la lucha para democratizar la sociedad, justamente cuando el Estado negocia políticas de libre mercado tales como la privatización de todo el espacio público y cultural.

No obstante, podemos señalar dos problemas en el análisis previo. La democratización, bajo el neoliberalismo, transformó las esferas públicas donde la ciudadanía podía ser participativa de una manera eficaz. La canalización hacia lo institucional atempera el activismo, y en ausencia de instituciones estatales viables, especialmente en las sociedades en desarrollo neoliberalizadas, el activismo debe adecuarse a los programas estipulados por las organizaciones no gubernamentales y por quienes aportan fondos. Los movimientos sociales que hicieron posible (o fueron posibles por) la democratización, sufrieron una institucionalización no gubernamental que los desanimó en cuanto a poner fin al clientelismo. Examinemos estos problemas, al menos brevemente, pues condicionan los tipos de performatividad manifiestos en esos países.

Quizás el eje social de la neoliberalización de las economías latinoamericanas haya sido la privatización. La premisa es que la venta de las empresas estatales (bancos, aerolíneas, servicios públicos, etc.) al sector privado garantizará una mayor eficacia y, además, generará ingresos para pagar la deuda externa y mantener los servicios sociales. En la mayoría de los casos, las cosas no han resultado así por una diversidad de razones. Dentro de las economías importantes, la Argentina ejemplifica el peor escenario de caso. Además de privatizar prácticamente todo, Menem implementó una política de convertibilidad de la moneda en la cual un peso equivalía a un dólar fuerte que afectó la competitividad de los productos argentinos debido a los altos salarios. En cuanto se ahondó la crisis económica, que comenzó cuatro años atrás, el FMI insistió en que la Argentina evitara el déficit, eliminara la deuda pública (lo cual significaba, respectivamente, poner en la calle a cientos de miles de empleados y asestar un duro golpe a los fondos de pensión locales, que son los grandes tenedores de la deuda en un país con una fuerte organización sindical) y poner fin a la convertibilidad uno a uno con el dólar (Zlotnik, 2001). Pero tanto o más importante que todo eso es la corrupción profundamente

arraigada que transfirió miles de millones de dólares a manos privadas e incluso criminales (Viau, 2000). Por lo demás, Menem fue arrestado por venta ilegal de armas; sus ministros se hallan implicados en el lavado de dinero, y una gran cantidad de robos cometidos en los bancos privatizados han contribuido a la crisis económica. En estas circunstancias, la esfera pública se encuentra paralizada, aunque también muestra signos de reactivación por parte de los agraviados ciudadanos, quienes ahora participan en una serie de manifestaciones y optan por el camino de la desobediencia civil. Dada la flagrante injusticia infligida a los ciudadanos, el presidente constitucionalmente electo, Fernando de la Rúa, tuvo que renunciar, y lo mismo hizo Domingo Cavallo, su ministro de Economía. Los presidentes subsiguientes también se vieron obligados a declinar el cargo, hasta que Duhalde (un populista inspirado en Perón) fue elegido por el Congreso para sacar a la Argentina del *default* en los dos años que aún quedan del mandato de De la Rúa.

La institucionalización no gubernamental no es escandalosa, pero contribuye sin embargo al debilitamiento de la esfera pública, justamente lo contrario de lo que proponían los movimientos sociales. Dichos movimientos, surgidos en la década de 1980, se institucionalizaron a tal punto que en la década de 1990 el activismo cedió el paso a la administración burocrática. Con la institucionalización no gubernamental, los movimientos sociales sufrieron la influencia de los discursos internacionales sobre la ciudadanía cultural, en los cuales la identidad constituye el eje de las reivindicaciones con respecto a los derechos. Cómo se despliega esa identidad depende indudablemente de las posibilidades performativas que poseen las diferentes sociedades. En contextos semejantes, el despliegue de la identidad o desidentidad no implica mayor ganancia si no hay una absorción jurídica o institucional que transforme esas demandas en cambios materiales. El tema de la absorción es capital y confundió a muchos estudios, donde se presumió que la receptividad para identificar las demandas de los derechos se basa en las experiencias en otros contextos. Este es, a mi juicio, uno de los problemas con las posiciones tomadas en la argumentación de *Cultures of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, un volumen compilado por Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar. Aunque los colaboradores incluyan a latinoamericanos, el libro se concibió, sobre todo, desde el punto de vista de una creencia incuestionada en el poder de la política cultural, y refleja en gran medida la locación estadounidense de dos de sus compiladores. Es más, el libro fue diseñado con el expreso propósito de persuadir a los científicos políticos norteamericanos de que la cultura importa.

Algunos de los colaboradores demuestran, no obstante, las limitaciones de una política de la identidad en los países latinoamericanos. Oli-

via Maria Gomes da Cunha (1998) traza el desplazamiento, dentro del Movimiento Brasileño Negro, del énfasis marxista en la conciencia política a un énfasis más culturalista en la identidad, que a su vez fue desplazado por el vuelco hacia «la ciudadanía». Un vuelco que, además, permite mayor flexibilidad a este y a otros movimientos, especialmente cuando buscan asociaciones que los apoyen y extiendan su alcance más allá de la identidad cultural y racial. En rigor, el estudio de caso emprendido por Cunha —el Grupo Cultural Afro-Reggae (GCAR), del cual también me ocupó en el capítulo 5— practica el *sampleo* en función de la identidad (los miembros del grupo se identifican como negros, como brasileños y como inclusivos), de la conveniencia política (asociaciones) y de la práctica cultural (fusiones musicales). En otras palabras, el *jeitinho*, la mezcla, las relaciones personales y la evasión constituyen prácticas significativas que contradicen las candorosas suposiciones sobre la movilización democrática, tal como se la describe en las esferas políticamente correctas de Europa Occidental. Paulo Krischke (2000) observa que el activismo y el clientelismo del movimiento social son críticamente complicados y conflictivos, y lo son de maneras no conmensurables con los discursos eurocéntricos sobre la normatividad weberiana y habermasiana del servicio público, lo que no quiere decir que el hecho de no satisfacer esos criterios los invalide.

En su contribución a *Cultures of Politics*, Verónica Schild cuestiona también las premisas de los compiladores, demostrando que el activismo de los grupos femeninos chilenos, cuando fue absorbido por las maquinaciones del Estado liberal, se convirtió en una forma de controlar y no de fomentar la participación. Schild se centra en la manera como se movilizan los recursos culturales y materiales para construir las nuevas formas del Estado. Desde esta perspectiva, «aunque los movimientos sociales puedan, en una coyuntura, desafiar la dominación en cuanto estructura específica y “congelada” de relaciones de poder (Slater, 1994) y de identidades opresoras y excluyentes, es posible que en otras circunstancias contribuyan a la emergencia y al desarrollo de nuevas formas de dominación» (Schild, 1998). «La institucionalización no gubernamental», esto es, la opción dentro de la (re)democratización neoliberal durante los años posteriores a las dictaduras en virtud de la cual los grupos activistas subalternos pudieron lograr, con la ayuda de organizaciones y fundaciones internacionales, que se reconocieran sus reclamos, contribuye a reposicionar a estos grupos «como nuevos tipos de *clientes* con “necesidades” administrables» (Schild, 1998). La cultura se halla en el centro mismo de la política de interpretación referente a estas necesidades, y en la medida en que son administrables, la sinergia del mercado y el Estado, característica del neoliberalismo, coproduce la identidad (como diría García Canclini, 1995a), complicando así la noción de oposicionalidad y agencia.

La marcada influencia de las organizaciones y fundaciones no gubernamentales internacionales en promover programas sociales en los países latinoamericanos, le agrega otro estrato de interacción a la red donde operan los movimientos sociales. Aparte de la comunidad en cuyo nombre hablan y actúan los líderes de estos movimientos, hay funcionarios del gobierno, personal de la ONG y de la fundación, académicos, gestores financieros (en algunos casos), grupos solidarios, la prensa y los medios masivos, etc. Lo que agrega la ONG o la fundación internacional a la sociedad beneficiaria es una motivación proveniente de afuera. En ocasiones una organización extranjera confiere legitimidad a un proyecto específico. En el caso de la Fundación Ford, como Penha (2000) señala, las becas otorgadas al Centro de Estudios Afroasiáticos para el estudio de la experiencia africana suministraron fondos que, una vez distribuidos, permitieron a esa institución investigar las relaciones afrobrasileñas locales y, además, el activismo afronorteamericano en las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, soslayando así las opiniones reprobadoras del gobierno brasileño sobre la acción afirmativa en el país. Penha subraya las negociaciones entre otorgantes y becarios del programa de la Fundación Ford sobre los afrobrasileños. Pero la influencia de estas fundaciones no se limita al contenido. Menos visibles son ciertos enfoques donde se aplica el sentido común al estudio de los grupos sociales. La identidad cultural, sobre todo, fue difundida por instituciones estadounidenses y europeas, entre ellas la UNESCO, y se la considera como el eje de una nueva ciudadanía, basada en el reconocimiento de la diferencia.

Aunque los becarios partan o no de este tipo de premisas, al menos las adoptan cuando escriben las solicitudes. En efecto, algunos funcionarios me han dicho, confidencialmente, que ayudan a los aspirantes a redactar las solicitudes de acuerdo con los parámetros de la fundación con el objeto de que sean aceptadas. Una vez obtenida la beca, los funcionarios se desentienden de cuanto hagan los becarios con los fondos. Ello significa que un considerable *jeitinho* (desvío de las normas) se está llevando a cabo en varios puntos de las redes que posibilitan la acción social. Por tanto, ni siquiera el programa estipulado por la ONG o la fundación será, en definitiva, plenamente respetado. Vemos aquí la intervención de algo afín al sincretismo antes analizado, gracias al cual coexisten las ideas y el favor. Pero sucede, asimismo, que los dirigentes de los movimientos sociales y las comunidades que ellos representan tampoco se salen con la suya unilateralmente (capítulo 5).

Para concluir este apartado, vale la pena recordar las polémicas desatadas por la crítica de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant con respecto al estudio de Michael Hanchard sobre el Movimiento Brasileño Negro (1994). Pese a las numerosas proclamas de que habitamos un tiempo y

un espacio posnacionales, lo que demostraron los diversos actores de esta polémica es que estaban actuando según presupuestos básicos enraizados en la cultura nacional. Bourdieu y Wacquant acusaron a los académicos progresistas centrados en Estados Unidos de exportar categorías raciales al Brasil y atacaron a Hanchard —cuyo estudio del Movimiento Negro Brasileño (1994) suscitó la crítica de los científicos sociales de ese país y de quienes se dedican al estudio de Brasil—, en gran medida por la premisa identitaria de que los brasileños de tez más oscura deberían identificarse como negros con el objeto de proporcionar una masa crítica antagónica, necesaria para reivindicar con éxito una versión brasileña de los derechos civiles y de la acción afirmativa. Para ser justos, el mismo Hanchard reconoció que sus informantes consideraban improbable e incluso indeseable que surgiera en Brasil «un partido político, una iglesia u otra institución nacional específicamente racial». En tanto que Bourdieu y Wacquant atribuyeron a esta premisa de Hanchard otro significado, hubiera sido más correcto atribuírselo al marco de referencia que Howard Winant extendió al Brasil (1992, 1994) para analizar las relaciones raciales, desarrolladas en conexión con la historia de Estados Unidos.

La crítica de Bourdieu y Wacquant sobre los académicos estadounidenses, «que imponen categorías raciales» resulta harto problemática porque se basa en la «democracia racial» del mito brasileño, un mito que incluso los habitantes de ese país ya criticaban a fines de la década de 1940. Esta idea, según la cual la injusticia es socioeconómica y no racial, fue desarrollada por el antropólogo brasileño Gilberto Freyre como una forma de diferenciar la experiencia brasileña de la norteamericana, y confirió a Brasil un fundamento moral superior con respecto a la segregación practicada en Estados Unidos. Algunos comentaristas (French, 1999; Stam y Shohat, en prensa) señalaron que Bourdieu y Wacquant, tan alarmados como otros franceses frente a la declinante influencia internacional ejercida por la cultura y la tradición intelectual de su patria, procuraron deslegitimar la difusión del discurso académico estadounidense. Vemos aquí, pues, los preparativos de un interesante antagonismo cultural e internacional posterior a la Guerra Fría, reflejado en las posiciones divergentes asumidas por los negociadores franceses y estadounidenses del intercambio en lo relativo a la definición de cultura: herencia (para Francia) *versus* mercancía (para Estados Unidos).

Lo que todo este alboroto pone de manifiesto es la imbricación de los presupuestos básicos *nacionales* y antagónicos acerca de las categorías que usamos para entender las diferentes sociedades. Si bien Bourdieu y Wacquant tienen razón al señalar que los estudiosos norteamericanos están sumergidos en opiniones que emanan de un campo de fuerza específico de las relaciones sociales en Estados Unidos, ello no significa que esas opiniones no puedan rearticularse en consonancia con la justicia social.

Pero es importante acotar, siguiendo a Micol Seigel, que las comparaciones implícitas en muchos estudios sobre las relaciones raciales brasileñas hechos por estadounidenses, y viceversa, son utilizadas con fines que solo tienen sentido dentro de la propia comunidad académica. «Las comparaciones entre Estados Unidos y Brasil están implicadas en las diferencias que ellas establecen; [...] son parte de los procesos que dan forma a las categorías sociales y a la experiencia vivida. En términos más generales, postulo que la raza y otras categorías sociales se configuran en contextos transnacionales tanto como locales, y que las comparaciones forman parte de ese proceso» (Seigel, 2001). Olivia Maria Gomes da Cunha, en un libro de próxima aparición, demuestra que los antropólogos norteamericanos pertenecientes a las décadas de 1920 y 1930 se interesaron por las relaciones raciales brasileñas a fin de comprender mejor el Sur de Estados Unidos. Así pues, hay una fuerza operativa en acción dentro de la academia, tal como sugerí en la apertura de este capítulo con la reflexión sobre Haraway y su público. Yo mismo, ciertamente, no estoy exento de sufrir la influencia de esa fuerza. En las páginas siguientes, empero, trataré de abordar los mandatos antagónicos (estadounidense y latinoamericano) relativos a la performatividad, de tal modo que un mandato funcione contra el otro, utilizando uno de ellos para discernir los presupuestos básicos del otro, y viceversa. El objetivo no es solamente criticar esos presupuestos, sino extraer, a partir de ellos, lecciones sobre la eficacia de los movimientos por la justicia social.